不幸的观念

社会主义的谬误

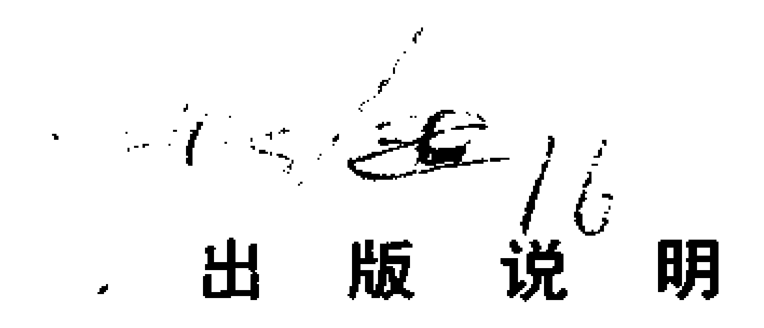
东方出版社

F. A. Hayek
THE FATAL CONCEIT
The Errors of Socialism
根据英国路特里基卡帕曼豪有限公司1988年版译出

不幸的观念
BUXING DE GUANNIAN
——社会主义的谬误
著者/〔英〕F·A·海耶克
译者/刘戟锋　张来举
封面设计/郭振华
发行/新华书店
印刷/世界知识印刷厂
开本/787×1092毫米 1/32　印张/6.75　字数/135,000
版次/1991年5月第1版　1991年5月北京第1次印刷
印数/0.001—5.000

东方出版社出版　（北京朝阳门内大街166号）
ISBN 7-5060-0232-9/D·40　定价 2.70元
（内部发行）

本书翻译分工如下：刘戟锋：第六、七、八、九章；张来举：编者前言，导言，第一、二、三、四、五章。



出 版 说 明

海耶克（F．A．Hayek），1899年5月8日生于奥地利维也纳。曾任奥地利经济研究所所长。1931年起，海耶克到英国伦敦大学任教授。1938年加入英国国籍。1950年在美国芝加哥大学任社会伦理学教授，1962—1970年在联邦德国弗莱堡大学任经济学教授。1974年，海耶克获得诺贝尔经济学奖。

海耶克成名作为《货币理论和经济周期》（1929年）。其他主要著作有：激烈反对社会主义的《自由与经济制度》（1938年）和《通向奴役的道路》（1944年）、《科学反革命》（1952）、《自由的宪章》（1960）、《哲学、政治学和经济学》（1967）等。

海耶克是典型的资产阶级的思想家，是资本主义制度的卫道士。他从事理论研究工作凡60余年，同社会主义思想抗斗、论争了将近一生。

《不幸的观念》是他新版全集的第一部著作。他从哲学、政治学、经济学、自然科学，以及文化与文明的演进诸多方面，鼓吹了资本主义制度的合意性，市场秩序的进步性，并在此基础之上攻击社会主义制度的各个方面，论定“社会主义在事实上是错误的”、“在逻辑上是不可行的”。在海耶克看来，

社会主义理想是抬高理性、滥用理性的结果，所以，贬低理性的地位就成了海耶克的立论基础。海耶克认为，人不能主动地改造现有的秩序，而只能听天由命，任其自然地发生发展。这种自然发生发展的结果，照海耶克看来，就是本书中反复使用的“扩展秩序”（extended order）的形成。《不幸的观念》这本书自始至终，就是在通过贬斥人类的理性来为现有的资本主义制度辩护，是在通过对科学精神的攻击来污蔑社会主义的科学理想。

为了供党、政、军领导及有关人员了解、研究和批判西方资产阶级有关社会主义的观点，我们组织翻译了这本书。

如公开引用，请注明原文出处。

1991年1月

自由的含义并不像它的词源所告诉我们的那样，它并不要排斥一切限制，只是主张最有效地将每一种限制施加给自由社会的所有成员，而不管他们是官职显赫的权贵，还是地位卑贱的平民。

——亚当·弗格森

道德的规则不是理性作出的结论。

——大卫·休谟

为发展共同福利而服务的各种建制，若不是受一种共同意愿的促使，又怎么能够确立起来呢？

——卡尔·门格

编者前言

I

海耶克的新作《不幸的观念》，是他新版全集中的第一部著作。本书的论证不但节奏明快，而且观点新颖，时而对具体案例层层剖析，时而就抽象观点侃侃而论，从而让读者于瞠目结舌之后，急于想了解该书的写作背景。

1978年，近80岁高龄、已经和形形色色的社会主义论战了将近一生的海耶克，希望在最后与其一决雌雄。他设想在巴黎进行一场规模宏大的正式论战，让社会主义理论界的代表人物与倡导市场秩序的知识精英对垒，共同讨论“社会主义是错误的吗?”这个问题。主张市场秩序的人可能会说，社会主义从古至今一直误解了科学的、事实的、甚至还有逻辑的基础，从总体上看，社会主义思想于本世纪在各个方面的实际应用，屡次遭到的失败都是这些科学谬误的后果。

基于各种实际的理由，举行一场正式大辩论的思想不得不搁置起来。比如说，如何挑选社会主义的代表？社会学家自己能否就谁可以作为他们的代表取得一致意见？即使在极不可能出现的情况下他们取得了一致性看法，这些人有无可能确认这种辩论的真正结果？要知道，公众舆论可不那么容易承认自己的错误。

然而，和海耶克一起讨论过这种想法的同事们却不太乐意将它轻易放弃，而是鼓励他写一篇关于自由市场的宣言来阐明自己的主要论点。结果，计划中的短篇宣言倒扩展为一本由三部分组成的大部头著作，进而又压缩为这本小书。原来那本大部头著作的某些部分仍然保存下来了，计划在第10卷单独发表。

本书始终从经济与进化的角度考察社会主义与市场秩序不同道德规范的本质、起源、选择和发展，一一列举了市场的“扩展秩序”赐予人类的神奇力量，正是这种“扩展秩序”，在给人类赋予各种力量的同时，推动了人类文明的发展。海耶克还评价了这种文明给人类带来的好处，人类为此所付出的代价，以及摧毁市场秩序会导致的种种后果。他得出的结论是：“虽然事实永远不能独自决定何为正确，但关于何为合理、何为正确、何为美好的粗陋观念，却可以改变事实、改变我们的生存环境；它们也许能够永远毁掉经过长期演化的个人、楼房、艺术、城市（我们早就知道，这一切很容易被各种道德规范和思想体系的力量所摧毁），甚至会一劳永逸地毁掉传统、制度和种种相互联系，而一旦离开传统、制度和人际间的相互联系，这些创造就永远也不会问世。”

II

出版《海耶克全集》的目的，是为了让读者能够研读他的全部著作。《全集》的编排根据论题的不同而分门别类，在这种前提下，尽可能照顾到各部著作发表时间的先后次序。

头两卷论述的是社会科学中理性与计划的局限性，一卷是《不幸的观念》这本新作，一卷是原先从未在英国出版过的著作，叫《理性的使用和滥用：科学的反动》。再后面两卷，是由历史论文与传记组成的文集：《经济思想的转向：从培根到坎南》，《奥地利学派与自由主义的命运》。这两卷中的论文以前从未结集出版过，一半以上只能在德文期刊上见到，而且，前一卷中几乎有四分之一的文章取自以前从未发表过的手稿。

再往后的三卷是关于历史记载和历史论战的文献：《与凯恩斯及坎布里奇的论争》、《和社会主义的论争》、《卡尔·波普尔与F.A.海耶克通信集》。最后一卷非常的著名，所收信件的写作时间前后延续达五十年之久。在这些信件中，两位亲密朋友、两位思想界的合作者就哲学与方法论的主要问题、就当代许多有争议的问题展开了深刻的论争。

紧接这几卷之后，是两本新选的海耶克论文集。此外，还有一卷由采访记录和非正式谈话组成的文集，讨论各种理论问题和实践问题，书名叫《和海耶克交谈》，目的是想让读者更加深入地了解海耶克的思想。

《全集》前十四卷的资料来源于斯坦福大学胡佛学院的海耶克档案，以及与其密切相关的马克卢普档案和波普尔档案，而且大部分都要经过创造性的加工整理。当然，我们还会使用世界各地的其它资料。全集第一卷《不幸的观念》是海耶克刚刚脱稿的，所以未加任何评论性的注解，但对以后各卷，我们准备对内容进行必要的修订注释，并请著名学者撰写导言，好让读者了解它们的历史背景与理论背景。

《全集》最后几卷准备收入海耶克的下述经典著作：《通向奴役的道路》、《个人主义与经济秩序》、《自由的宪章》、《法律、立法与自由》。我们准备用10到12年的时间出齐全部入选书目。

我们编辑人员本着认真负责的精神，尽可能地保证入选各卷的完整性，但也不排除在适当地方作一些合理的变动。原来发表形式不同、采用语言不一致的论文，这里一律用英语出版，除非发表的时间或语言形式具有理论的或历史的意义，否则就不采用论文完成时的原初形式。只在一定时期之内有价值的短论，如海耶克在编辑《经济学》杂志时写下的小文章和短论注释之类，在此都要一一略去。将要发表的海耶克信札，只是那些对海耶克在经济学、心理学、传记、历史、政治、哲学诸领域的文字理论工作有重要意义的部分。编辑这套丛书所使用的资料，以及略而不用的少量短文，在胡佛学院的档案里全能找到。

Ⅲ

出版这么一套丛书，实在是工程浩大、耗资惊人。首先应该感谢斯坦福大学胡佛学院院长W. 格雷·坎普贝尔的慷慨大方，为我们提供主要的经济资助并惠赠海耶克的传记。维拉与沃尔特·莫里斯基金会的沃尔特·S·莫里斯天才地主持这项庞大的工程，没有他的建议、没有他的资助，这项工程即使组织起来，也很难进行下去。另外两个学院（设在伦敦的乔治·梅森大学人文学院和经济学院）的院长也十分关切地注视着这个项目的进展情况，而且提供了无法估价的

合理建议。最后，编者对给本文集的出版提供各种经济资助、思想建议的组织与个人，表示深深的谢意。

W. W. 巴特利三世

目　　录

导　言

社会主义是一个错误吗?

> 曾几何时，社会主义思想是那样质朴，又是那么壮观……可以说，它是人类思想史上一次雄心勃勃的创造……它是那么光彩照人，又是那么目空一切，无怪乎引起世人的最大羡慕。若想把世界从野蛮之中拯救出来，就必须拒斥社会主义，但却不能将其心不在焉地搁置一边了事。
>
> ——路德维希·冯·曼塞斯

本书认为，我们的文明，不管就其起源还是就其保持而论，无不依赖人际合作的扩展秩序(extended order)，依赖一种为公众所称作的资本主义。要想理解文明，就必须认识到，这种扩展了的秩序并不起源于人类的设想和意愿，而是自发地来到世间：它来自人们对某些传统实践，尤其是道德实践的无意遵奉。对于其中的许多方面，人们很不喜欢，常常既不能理解它们的意义，也无法证明它们的有效性。但是，恰逢遵奉这些实践的人群，人口相对增长、财富日益增加。这种进化的选择，总是使它们在广阔的范围内迅速传播。由于在不知不觉中，在几分的踌躇中，甚至在极大的痛苦中采纳了这些实践，这些群体才得以团结起来，进而增加自己

各种有价值的信息，并能“在地球上充分繁衍，遍布地面，进而征服地球”。这一过程，也许是人类演化中最少被人认识的方面。

社会主义者对这些问题的看法不同。他们不仅得出不同的结论，而且也从不同的角度考察事实。以后我们就会看到，社会主义者在事实方面是错误的，这是我论证的关键所在。我承认，如果社会主义者对现有经济秩序与其他经济秩序的运行进行的分析哪怕在事实方面是正确的，我们就必须保证收入的分配符合某些道德原理，而要想使这种分配得以实现，唯一的途径是使中央政府有权指导现有资源的使用，甚至要剥夺个人的生产资料所有权。比如说，如果对生产资料的集中指导能够生产出和我们一样多的总产品，那么，如何公正地做到这一点就确实会成为一个严重的道德问题。不过，这并不是我们的立场。事实上，除了由市场竞争来分配产品，指出个人朝哪个方向努力才能对社会总产品作出最大的贡献，别无其他途径可循。

我的主要论点是，一方面，有人主张由竞争市场产生的自发式扩展型人类秩序，另一方面，也有人倡导以对现有资源的集体控制为基础，由中央政府对人类的相互作用进行精心规划；这两部分人之所以发生尖锐对立，原因在于后者从根本上错误理解了如何利用这些资源。事实上，要消除这种对立，非通过科学的研究不可。这种研究表明，遵循支持竞争市场秩序的自发道德传统（这些传统不满足社会主义者提倡的理性标准或理性规范），比严格遵照“理性”的指导在中央指导下的经济体制中行事，能够创造更多的财富，获得

更多的知识。社会主义的目标和纲领事实上既不可能完成，也无法实施，甚至在逻辑上就是不可能的。

因此，与人们常常坚持的观点恰恰相反，这些问题并不仅仅牵涉到利益的不同和价值判断的相异。人何以采纳某些价值观念或道德规范的问题，这些规范与价值给文明的演化施加何种影响的问题，本身就是实际问题。本书的核心就是对这些问题进行讨论，前三章将简要勾勒问题的答案。社会主义的要求不是从构成扩展秩序的传统中得出的道德结论，正是这种扩展了的秩序使文明得以出现。相反，这些要求反而力图丢弃传统而代之以经过理性设计的道德体系，这种体系的号召力取决于它给人们展示一种什么样的前景。他们假定，既然人们已经创造出某种规则系统来协调自己的行为，那就一定也可以设计一个更加美好、更令人满意的系统。但是，如果人类的存在取决于一个受规则指导的特定有效行为方式，那它就根本不可以因为另一方式具有直接的有效性和明显的合意性而随意选择它。市场秩序与社会主义的论争不过是一个人类生存的问题。遵循社会主义的道德将使现有的人类大部分毁灭并使其余部分陷入贫困。

所有这些，无不提出一个重要问题，对此我希望一开始就予以澄清。那就是说，尽管我攻击社会主义者对理性作出的假定，我的论证却绝不针对恰当使用的理性。所谓“恰当使用的理性”，那就是说，这种理性承认自己的局限性，并因理性自身的教导而正视由经济学和生物学所揭示的惊人事实：未经人类设计而产生的秩序，远远胜过人们有意构想的计划。不管怎么说，在一本论证社会主义在事实方面甚至在

逻辑方面也站不住脚的书中，我怎么会一直攻击理性呢？有人认为，尽管带有几分谨慎和怯懦，且是逐渐地，理性终可以用来检验批判乃至拒斥传统的制度和道德原理。和我往年的某些研究一样，本书批判矛头是指向指导社会主义的传统理性规范。我相信，正是这些规范支持一种天真幼稚、未经批判的理性理论，体现一种我在别处称之为“构成论理性主义”的方法论。

因此，我既不准备否认理性改善规范和制度的力量，也不打算一味坚持认为它没有力量将我们的整个道德体系重新置入公众心目中的“社会公正”之途。但是，要想做到这一点，唯一的途径是研究道德体系的每一个部分。如果这种道德装作能够从事它无法完成的工作，譬如装成能够发挥据其自身规则与规范所不可能发挥的知识生产功能和组织功能，那么，这种不可能就会提供对该道德体系的决定性批判。重要的是要正视这些后果。事实上专门研究市场秩序的门生认识到，整个争论最终还是一个价值判断问题，而不是一个事实问题，他们难以充分强调社会主义不能实现它的诺言这一点。

我的论证也不会告诉人们我不拥有多数社会主义者坚持的某些价值观，但是，我的确相信，广为流行的“社会公正”观并不说明事务的状态，它甚至是毫无意义的东西。我也相信，那些享乐主义伦理学倡导者的建议毫无道理，而仅仅考虑预测到的最大满足，并不能让我们作出道德的决策。

我的工作的出发点完全可以说是大卫·休谟的如下看法：“道德准则……不是我们的理性的结论”。这一看法将

在本卷发挥核心的作用，因为它勾勒了它试图回答的如下问题：我们的道德是如何产生的，它的问世方式对我们的经济生活和政治生活能产生什么影响？

我们不得不保留资本主义，因为它有高超的能力去应用普及性的知识。这种观点提出下面的问题：我们是怎样取得这种不可取代的经济秩序的？我曾声言，强烈的本能冲动与理性冲动反叛资本主义所要求的道德规范和社会制度。考虑到这一声明，提出上述问题就更是势在必行。

问题的答案在前三章勾勒出，基础则是经济学中十分著名的观点。根据这种观点，决定价值体系与社会制度的不是先前的起因，而是一个具有特定结构或特定模式、且毫无意识的自组织过程。这一点不仅适应于经济学，在其他许多领域也十分正确，在生物科学中更是广为人知。在一个不断壮大的理论家族中，这种看法只不过是其中的一员。这个家族中的理论，全都用根据超越我观察的几个环境（这些环境决定它们的具体表现）的能力的过程来说明复杂结构的形式。刚刚开始工作的时候，我觉得几乎是独自一个人研究这种高度复杂的自我保持型秩序的逐渐形成。与此同时，人们又以各种名目来研究这类问题，什么控制论、自动平衡理论、自组织理论、协同学、系统论，实在令人目不暇接，害得我只能对其中的极少数进行详细的研究。所以，本书只是一条小溪，它汇入的将是日趋宽阔的大河，最终必然走向一种进化伦理学（当然不是简单的新达尔文进化伦理学）的逐步发展，从而在不发生混淆的情况下来平衡并补充已经得到长足进步的进化认识论的发展。

这样一来，本书就会提出一些棘手的科学问题与哲学问题，但是，它的主要任务仍然是要表明，当代最有影响的社会主义政治运动，其依据的前提就是可以被证明是错误的，尽管它为良好的愿望所激励，被最英明的时代精英所领导，但人类大部分的生活标准仍然面临下降的威胁，甚至使他们的生命本身面对深渊。从第四章到第六章，我将改正这一观点。在这些章节，将就前三章我对文明的发展及其保持所作的说明、社会主义者提出的挑战，着手进行考察并予以拒斥。在第七章，我将转向以自己的语汇告诉人们，社会主义的影响已经使人类堕落，我们绝不要被诱入社会主义思想的歧途。在第八章，我将分析一种对立看法，社会主义者可以提出这种看法，其他人也可能提出这种看法，即认为，人口的爆炸将否决我的论证。最后，到第九章，我将简要地谈谈宗教在道德传统发展中所起的作用。

因为进化理性在本卷发挥着关键的作用，所以我应该指出，近年来一种颇有前途的发展，使人能够更加深刻地理解知识的增长和知识的功能，更加彻底地认识各种自发产生的复杂程序。这就是进化认识论的发展，这种知识观把理性及其产品理解为进化的发展。在这本书中，我转向一系列相关的问题，这些问题尽管非常重要，但大部分却被人忽略了。

就是说，我们不仅需要一种进化认识论，而且还需要一种对道德传统的进化说明，这种说明的特点与迄今为止所能见到的一切说明都不一样。当然，除了语言、法律、市场和金钱以外，人际关系的传统准则也是进化思想的发源地。人类的狂妄在认识到自己的起源之后，现在唯一必须对之俯首

称臣的只剩下伦理学这座堡垒。这样的进化道德理论的确正在问世，其最根本的看法是，我们的道德准则既不属于本能，也不是理性的创造，而是构成一种独立的传统。正如第一章的题目所示，它存在于“本能与理性之间”，让我们能够适应远远超出理性能力所能把握的问题与环境，从而颇具争议的重要意义。与其他文化特征一样，道德传统并不是理性的产品而是与理性并辔前行，尽管为某些人所大吃一惊，而且会感到矛盾重重，这些道德仍然胜过理性的能力。

第一章
在本能与理性之间

习惯乃人之第二天性。

——西塞罗

有人说，思维的规律从自然而来；事实上，它们只能由习惯而生。

——蒙田

哎呀，我胸中竟居住两个灵魂，它们总有相互分离的一天。

——歌德

生物进化与文化进化

在早期的思想家看来，人类活动的秩序一旦超出思想的境界似乎就不可能存在。即使很久以后才出现的亚里士多德，也仍然相信人与人之间的秩序只能在预言家声音所能达到的范围扩展，从而认为不可能存在拥有成千上万人口的城邦。然而，就在他说这些话的时候，亚里士多德视之

为不可能的事情，已经发生。作为科学家，亚里士多德成果累累，但是，当他把人类的秩序限制在预言家声音所及的范围内时，他依据的却不是观察抑或反思，而是他自己的本能。

这种信念不会令人吃惊。事实上，早在亚里士多德之前就得到充分发展的人类本能，并不是针对人类目前所面临的环境和人口而产生的。它们的适应对象，是小股游动人群的生活。就是以这种小股游动人群的形式，人类及其原始祖先在数百万年的漫长岁月里不断进化，人种的生物学结构也逐渐形成。这些通过遗传延续下来的本能，可以指导群体成员之间的合作。群体中的成员与成员之间互相了解、互相信赖，通过合作达到一种经过严格限定的相互作用。共同确立的具体目标，对生存环境中危险与机会——尤其是食物来源和遮风避雨之所——的共同认识，指导着这些原始人的行为。他们不但能够听从预言家的愿望，通常还认识预言家本人。

某些年长的群体成员由于阅历比较丰富而获得一定的权威。尽管如此，协调成员活动的仍然主要是共同的目标和共同的观点。这种协调方式的建立，完全取决于出自本能的团结意识和利他主义精神，而这样的本能只在群体之内生效，对其他群体的成员不起作用。所以，小股人群只能以此求生图存，孤独一人立刻就会面对死亡。因此，托马斯·霍布斯表述的原始个人主义只能是天方夜谭。原始人并不团结，但却本能地崇尚集体主义精神。“群体与群体之间所有成员之争”，从来就没有发生过。

的确，如果不是现有的秩序已经活生生地摆在我们面前，

我们无论如何也不会相信竟会有这样的事情，即便有人说得煞有其事，我们也只能视为奇妙的神话，而不当作有任何可能的现实。之所以产生这种特别的秩序，人类的存在之所以拥有目前的广度与结构，经过逐步进化的人类行为准则是主要的原因（尤其是关于财产、忠诚、合同、交换、贸易、竞争、收入和隐私权的准则）。这些准则主要由各种禁令（“不要怎样”）构成，为个人的决策划定可以调节的领域，而使这些准则源远流长的却不是本能，而是传统、教育和模仿。对于本能的要求，准则常常予以禁止。通过发展准则、学习遵守准则，人类的文明程度日益提高，这时，对事件的共同看法就不再发挥作用。事实上，正是这些准则构成一种新的、颇为不同的道德，我通常讲到的“道德”，指的就是这些东西而别无其他。这种道德，压制或者说约束了“自然道德”。本能使小股人群团结起来，并以阻碍或者杜绝群体的扩展为代价保证其内部的合作。“自然道德”就是这种本能。

> 要想使道德的概念富有意义，唯一的办法是一方面与由冲动而发、未经反思的行为相对照，另一方面与关于具体结果的理性考虑相对照。所以，我乐于把“道德”一语限制为使人类能够发展为一种扩展秩序的非本能的准则。天生的反应能力没有道德特性，“社会生物学家”把利他主义归于道德的范畴（若要保持前后一致，他们应该把支配看作最为利他的事情），实在是犯了一个明显的错误。只有当我们的意思是说，人们应该根据“利他主义的”感情

行事，利他主义才成为一个道德的概念。

可以承认，这很难说就是使用这些术语的唯一方式。伯纳德·曼德维尔(Bernard Mandeville)曾经这样诽谤过他的同代人，他论证道："使我们成为社会生物的根本原理、所有贸易活动和雇佣制度的生命力和坚实基础"，无一不是一种罪恶。严格说来，他的意思无非就是，扩展秩序的准则与曾经整合小股人群的天生本能相互冲突。

一旦我们把道德视为学得的传统而不是看作天生的本能，它们与感觉、激情或者情绪的联系就会提出各种有趣的问题。例如，尽管是由学习而来，道德却不总是表现为明确的准则，它们完全可以像真正的本能那样，表现为对某些行为类型的厌恶。针对种种内在的本能冲动，它们常常告诉我们何为所取、何为所避。

有人会问，限制人们出自本能的要求，如何去协调较大群体的活动呢？举例说吧，一味服从他人的命令，对世界上所有的人都以邻相待，只能阻碍一种扩展秩序的发展。事实上，现在生活在扩展秩序中的人，相互之间并不以邻相待，在人际交往中遵从的是扩展秩序的准则，如关于专有财产和专项合同的准则，而不是什么团结的准则和利他主义的准则。如果生活在某种秩序中的每一个人都以待己的方式来对待邻居，那么，在这种秩序中，就会比较少的人能够硕果累累、生机勃勃。比如说，各种要人出钱资助的慈善号召通过各种

传播媒介让我们头晕目炫。如果对这些号召全都热烈响应，我们就会丢开自己最为拿手的工作，从而付出高昂的代价。并且，这样作的结果，只能是让自己成为特定群体或者特定观点以满足自身需要或者获得一定意义的工具，对我们内心深处十分关注的不幸，却不能提供有效的救治。与之类似，若要想跨越地区界限、甚至跨越国界，将同样的抽象准则应用于所有人之间的关系，那就必须抑制对外部人的扩张本能。

所以，要想形成超越个人的合作模式或者合作体系，个人就必须改变自己对他人的“自然”反应或“本能”反应。这样作所遇到的阻力可能会十分强大。与内在本能、即与伯纳德·曼德维尔称作的“个人恶习”的斗争可能最终表明是“公共利益”之所在，人们为了发展扩展秩序就必须限制某些“善良的”本能，这样的结果后来也成了论争的起源。例如，卢梭站到了“自然”派一边，他的同代人休谟则显然认为，“几乎和最狭隘的自私一样，如此高尚的感情（如慷慨大方）也和人类的愿望格格不入，它不会使人适合大型的社会”。

必须强调指出，人们憎恨对小群体的实践施加种种限制。事实上，我们将会看到，遵从这种实践的个人既不能理解它们的运行方式，也无法认识它们使自己获益的机制，尽管他的生存一点也离不开这些实践。他知道的事物数目众多，而且看起来很值得追求，但就是无法予以把握。对于环境的有益特征如何依赖于他必须遵守的纪律，他也无法认识，而正是这种纪律禁止他追求那些撩拨人心的事物。既然这么讨厌这些限制，所以就很难说是我们选择了它们；恰恰相反，倒是这些限制选择了我们：它们使我们获得生生不息、繁衍后

代的能力。

许多抽象规则，如关于个人责任和专有财产的规则之类，始终和经济学密切相关。这决非偶然。从其诞生之日起，经济学就十分关注人类相互作用的扩展秩序如何通过变化过程得以确立，如何越过人类的视野和设计能力来对事物进行分离和筛选。亚当·斯密第一个认识到我们已经碰巧获得协调人类经济合作的方法，这些方法超出了人类知识与感觉的界限。他的“看不见的手”，也许描述为看不见的或者无法研究的模式更加合适。我们对周围的环境大多是一无所知，它们产生的结果也不符合我们的意愿。就是在这样的环境中，在诸如市场交换中价格体系一类事物的引领下，我们为人行事、谋求生存。在自己的经济活动中，我们既不知道要满足什么需要，又不知道从何处获得所需。我们为人们服务，然而却几乎不认识服务的对象，甚至不知道世间还有这些人；我们的生活也离不开别人的服务，对于这些为我们服务的人，我们也是一无所知。这一切全都可能发生，因为我们生活在一个由制度和传统构成的巨大框架之中。经济的、法律的、以及道德的制度和传统构成这种框架，我们通过对某些行为准则的遵循取得与它的适应。这些准则并不是我们制定的，如果说我们理解自己制造的东西怎样运行，那我们从来不曾理解这些准则。

现代经济学解释了这种扩展秩序得以出现的原委，并对它本身如何构成一种信息收集过程予以说明。在这种过程中，它能够收集散布在四方的各种信息并将它们投入使用。别说

个人，就是哪一个中央计划机关都无法从整体上了解、掌握或控制这些信息。正如斯密所知，人的知识是分散的。他这样写道："人的资本投入典型的国家工业。在这里，最高的价值目标是争取最高的产量。显而易见，每一位个人就其局部情形所作的判断，远远超过任何政治家或法律制定者为他越俎代庖"。一位19世纪的经济学思想家也尖锐地指出，经济事业要我们"详细了解成千上万的具体细节，除了对这些细节十分有兴趣的，别无其它任何人能够作到这一点。"有了市场一类的信息收集机构，我们就可以使用这些原来分散四处、无法研究的知识，从而组成超越个人的模式。以这种模式为基础的机构和传统演化出来之后，人们就不必（像在小股人群中那样）追求目标的统一一致，因为分散四处的知识与技能现在可以让人用于各种各样的目的。

不管是在生物学还是在经济学中，这种发展都是十分明显的。即使在严格意义上的生物学中，"一般意义上的进化变革趋向于最为经济地利用现有资源，于是，'进化'就'盲目地'沿着最大限度的资源利用这条途径展开"。进而言之，一位现代生物学家曾经正确地指出了"伦理学研究资源的分配方式"。所有这些，全都指出了进化、生物学和伦理学之间的内在联系。

像近似等价词"系统"、"结构"、以及"模式"一样，秩序的概念也很难把握。我们需要区分两种不同却又相关的秩序观念。作为动词或者名词，"秩序"既可以用来描述精神活动的结果，又可以用来

描述具体的有形排列。这种精神活动依据我们的感性认识，在各个方面对事物或者事件进行排列或者分类，例如，对感觉世界进行科学的重新排列就是这样。在另一方面，人们又假定事物或者事件具有有形的排列，或者在某一时刻给它们赋予这种排列。规律性一词来源于拉丁语中表示规则的regula。当然，规律性和秩序不过是要素间同种关系的时空特征。

记住这一区分，我们就可以说，人类已经获得根据事实整理事物的能力来满足自己的需要，因为他们学会了根据几种不同的原理整理来自环境的感觉刺激，并给由感觉和本能带来的秩序或者分类附加上各种重组。如果整理秩序意味着对事物或者事件进行分类，那它就是对它们进行积极的排列以获得预期结果的方式。

我们主要通过语言学习给事物分类。我们不仅用语言给已知的事物命名，而且还用语言确认与已知事物类型相同或者相异的未知事物。关于不同的行为类型会产生什么样的效果，我们不仅从习惯，而且也从道德和法律中进行了解。例如，除了根据行为对某种秩序产生的效应对行为进行分类之外，由市场活动决定的价值和价格也是一种分类方法。在这种秩序中，个人只是整体的一个要素，他永远不能单独构成一个整体。

扩展的秩序当然不会在瞬间产生：这种过程最终要演化

为世界范围内的文明化，但持续的时间比这种演化要更加久远，产生的形式要更为多样（也许会持续千百万年而不是五六千年）；市场秩序的出现相对说来就更晚了。随着各种习惯性行为模式的选择，各种结构、制度、传统、以及秩序的其它成分逐步形成。这种规则将会四处扩散。之所以如此，倒不是因为人们知道自己的效能更高，也不是因为人们能够认识到自己将不断发展，而只是因为这些规则使执行它们的群体能够更加成功地进行繁衍并包容外来的群体。

如此说来，这种进化就是通过传播已有习惯的过程使少量实践广为扩散而得到实现。这种传播过程和生物进化类似，但又在许多重要的方面与其大为不同。我将在下面提及某些类似与差异，不过在此可以告诉大家，生物进化过程非常缓慢，根本无法在文明发展的一二万年中改变或者替换人的内在反应能力，至于数量更多的人口，其祖先只在几百年以前才加入这一过程，生物进化就更无法影响他们。但是，就我们目前所知，目前所有文明群体似乎都拥有一种类似的能力，都能通过学习某些传统获得文明。所以，文明和文化似乎决不可能在遗传方面得到确立并广为传播。无论是文明还是文化，都必须通过传统而学得。

关于我所知道的这些问题，最早是由A·M·卡尔-桑德斯（A·M·Carr-Saunders）明确陈述的。他写道："个人和群体因为自己的思想和物质特征而得到选择，也因为自己所遵守的习惯而得到自然

的选择。与遵守落后习惯的群体相比，遵守先进习惯的群体在与邻近群体的持续斗争中会有更大的优势”。然而，卡尔-桑德斯却强调限制而不是增加人口的能力。关于更近期的研究，可参见阿兰德（Alland）；法玻（Farb）；辛普森从与生物学对立的角度把文化描述为“更有力量的适应环境的方法”；波普尔论证说，“文化进化是通过其他方法对生物进化的延续”；德拉姆强调特定习惯在扩大人类再生产中的效应。

习得的规则对天生反应能力的这种逐步取代，越来越把人与其他动物分开。当然，爱好本能的群体行为的趋向仍然是人类保持下来的几个原始特征中的一个。即使人类的动物祖先，在从形体上变为现代的人之前，就已经获得一定的“文化”传统。这种文化传统有助于某些动物社会的形成，如鸟类与类人猿，也许还有其他哺乳动物社会的形成。然而，从动物到人的决定性转变，还是起因于从文化方面对天生反应能力的限制。

像对待由遗传延续下来的本能那样，个人开始不知不觉地习惯于服从习得的规则。天长日久之后，这些规则逐渐取代了天生的本能。但是，这两种行为要素之间又发生非常复杂的相互作用，所以我们无法在二者间作出严格的区分。像开始学习时就已支配我们的东西一样，孩童时期学来的实践也成了我们的一部分个性。人体内部甚至也发生了某些结构性变化，因为这些规则帮助人们更加充分地利用由文化发展

所提供的种种机会。我们称之为大脑的抽象结构在多大程度上发生了遗传性的变化，又在多大程度上体现为中枢神经系统的物理结构，或者说，它在多大程度上成为我们吸收文化传统的容器，这一切对我们现在的目的都无关紧要。遗传传播和文化传递的结果，都可以叫做传统。重要的是要记住，两者之间经常以我们曾经提到的方式发生冲突。

即使某些文化特性近似普遍性，也不能证明它们在遗传方面得到确定。如果说，翅膀的发展显然是生物体获得飞行能力的唯一途径（昆虫、鸟类和蝙蝠的翅膀具有互不相同的遗传起源），那么，满足形成扩展秩序的某些条件，可能也只存在一种方式。发展一种声音语言，可能也只存在一种基本的途径，所以，为所有语言共有的某些共性，本身并不表明它们一定起因于天生的性质。

既合作又冲突的两种道德规范

尽管文化进化以及由这种进化所创造的文明给人类带来了分化、个体化、日益增加的财富和空前的扩张，它的缓慢出现却远非是一帆风顺的事。我们并未抛弃从古代小部落继承的遗产，这些本能既没有完全适应我们较新的扩展秩序，这种秩序对它们的改变也不是没有造成任何损害。

然而，我们却不应该忽视某些本能的持久益处，包括使其他一些本能性模式至少得到部分置换的特殊才能。例如，当文化开始置换某些天生行为模式的时候，遗传进化也许已经给人类个体赋予各种各样的特征。与任何未经驯化的动物

相比，这些特征经过更好的调节，更能适应许多不同的生存环境。甚至在人类群体内部不断增强的劳动分工给特殊人群提供新的生存机会之前，事情也许已经如此。这些天生特征帮助人们取代其他本能，其中最重要的一个特征就是向伙伴学习、尤其是通过模仿进行学习的突出能力。少年期和成年期的延长，也许是由生物进化决定的最后一个决定性步骤。

此外，扩展秩序的结构不仅由分立的个人组成，而且也包括许多经常相互交结的次级秩序。在这些次级秩序内部，以往的本能性反应能力继续保持某种重要地位，因为它们帮助人们进行自愿性的协作，尽管它们本身不能为更扩展了的秩序创造坚实的基础。我们目前所面临的困难部分在于，为了同时在几个不同的秩序中根据不同的原则生活，我们必须不断调整我们的生活方式、我们的思想和我们的感情。本能和情绪型的呼唤常常让我们希望把微观世界未经修正、未加控制的准则（即小股人群、如家庭的这种准则）应用于宏观世界（我们更加广阔的文明）。如果我们这样作，我们就会毁掉它。不过，如果我们总是把扩展秩序的规则应用于人情味更浓的群体，我们就会压碎它们。所以，我们必须学会同时在两种世界中生活。同时对二者使用“社会”一词，甚至分别对二者使用同一个词，都不会有任何用处，而只能将人引入歧途（见第七章）。

但是，尽管我们有一定能力同时在两类规则秩序中生活并将二者区别开来，尽管这种有限的能力拥有不少优势，可做起来却绝非易事。我们的本能时刻准备使大厦倾倒。所以，本书的论题有点类似于《文明及其不满》，只不过我的结论

与弗洛伊德大相径庭罢了。文明史的主要论题，也许就是这样一种冲突：冲突的一方是人类从本能上所喜欢的东西，另一方是靠学习获得并使人类得以扩张的行为准则。D．T．坎贝尔曾提到过“富有压迫性或者压抑性的道德传统”，正是这种传统引发了上述的冲突。刚刚踏上美洲大陆，哥伦布似乎就立即认识到，“野蛮人”的生活似乎更能满足天生的人类本能。稍后一点我将论证，在生活上追随高贵的野蛮人，这种返祖现象正是集体主义的主要源泉。

不能适应扩展秩序的自然人

我们几乎无法指望人们喜欢一种和自己某些奇特本能发生冲突的秩序，也别想他们马上就能认识到这种秩序会给他们带来所需要的物质财富。因为在普通意义上不符合人的生物本能，所以这种秩序甚至是“不自然的”。因此，人在扩展秩序中所从事的善行，大多不能归因于人是自然的“善”；不过，若是因为这种理由就视文明为人工产品并加以反对，那恐怕就显得十分愚蠢了。它的人造特征仅仅在于，在这种文明中，我们的大多数价值、我们的语言、艺术和理性本身是人造的东西；它们并非生来就体现在我们的生物学结构中。但是，从另一种意义上讲，扩展秩序又显得十分自然，因为它本身也像类似的生物现象那样，在自然选择的过程中得到自然的进化。

尽管如此，我们的大部分日常生活，我们所从事的绝大多数职业，却几乎无法满足人们内心深处要从事善行的“利

他主义"愿望。相反，公认的实践倒是经常让我们将本能驱使我们从事的工作搁置起来。人们经常提到，发生冲突的不是感情和理性，而是天生的本能和学来的规则。然而，我们将会看到的是，一般说来，与具体个人采取的最直接的"利他主义"行动相比，对这些规则的遵从会给整个社团带来更多的好处。

要想知道人们对市场的秩序原理理解得多么浅陋，只需注意到如下一点也就够了，即是说，人们普遍认为"合作优于竞争"。和团结意识那样，合作预设了人与人之间行为目标和达标方法的高度一致。在小股群体中，因为成员们的特定习惯、关于可能具有的知识和信念大体相同，这时候合作是有意义的。但是，如果问题是要适应未知的环境，合作就显得毫无意义了；然而，扩展秩序中协作行为依据的却正是这种对未知世界的适应。竞争是一个发现过程，它渗透到一切进化之中，并让人不知不觉地对新的局势作出反应；正是通过进一步的竞争而不是一致，我们才逐渐地增加了自己的效能。

为了使人类获益，竞争要求参加人遵守规则而不诉诸于暴力。规则本身就能组织一种扩展的秩序。（共同的目标只有在一时性紧急情况使所有人面临共同危险的时候才可以作到这一点。"战争的道德等价物"是用来激发人们的团结意识的，但又退化为更为粗糙的协作原理。）为了在一个自发秩序内部予以说明，并不是所有的目标或者所有的方法都能为一切人所认识，而且也不需要这样做。这样的秩序本身就能构成自己的存在。规则得到越来越好的调整，以便创造一种秩序。之所以如此，并不是因为人们能够更透彻地理解规

则的功能，而是因碰巧改变了规则，从而使适应性愈来愈强的群体蒸蒸日上、欣欣向荣。这种进化并不一帆风顺。在各种竞技场上，秩序与秩序互决雌雄，构成持续不断的“实验”，再加上旷日持久的试错，才最终导致进化的出现。当然，“实验”并不是人们的意愿所为，然而，因历史偶然而发生、并且与遗传突变相似的规则变化，却具有某些同样的效能。

规则的进化并不是没有障碍，因为对于和传统善恶观或正义观相冲突的变化，执行规则的力量通常都是加以抵制而不是协助。这样一来，新近学来的规则，在经过千辛万苦被人接受之后，执行起来有时却阻拦下一步的进化，或者抗拒个体行为的协作进一步扩展。尽管时常传播一种在统治集团内部业已被人接受的道德规范，带有强制性的政府却很少引发协作的这种扩展。

所有这些都进一步证实，强烈反对文明给人施加的种种限制，是犯了与时代不合的错误。人们之所以产生这种情绪，是因为他们总想让自己的思想行为适合古人的感官度和生活条件。此外，如果文明的出现起因于道德体系中不必要的缓慢变革，那么，由于我们可能不太情愿接受这一点，我们就永远无法认识普遍有效的伦理学体系。

但是，如果严格地根据这些进化前提作出结论，说不管在进化过程中出现什么规则，这些规则全都有助于遵奉它们的人在世间生存与繁衍，那可就大错特错了。我们需要借助于经济学的分析（见第五章）向世人表明自发产生的规则怎

样才可以促进人类的生存。一般来讲，规则趋向于依据它们对人类生存所具有的价值、通过规则之间的相互竞争得到选择。认识到这一点，当然不能使规则免于批判性的考察。若无其他原因，事情的确如此，因为在文化进化的过程中，人们经常可以看到富有强制性的干涉存在。

然而，对文化进化的理解，却把怀疑的益处给了已经确立的规则，而把证明的重负推给了想要改造它们的人。我们的确无法证明市场体制的优越性，但是，若对资本主义的崛起来一番历史的考察和进化的研究（如在第二、第三章所作的那样），却也有助于表明这些尽管名声不好、出人意外，但又硕果累累的传统是怎样碰巧出现的，它们对生活在扩展秩序中的人又具有多么深刻的意义。但是，我还是希望首先从我刚才勾勒的论证途径中搬开一个巨大的绊脚石。实际上，它就是关于人类采纳有用实践的能力之本质的、且广为人所信奉的错误观念。

精神是文化演化的产物，而不是它的向导

我们曾经提到，通过模仿进行学习是人类在漫长的本能发展过程中获得的一种原始能力。的确，除了天生的反应能力，主要通过模仿性学习来获得技能也许是人类个体从遗传方面得到的最重要能力。根据这种观点，从一开始就力图避免一种从“不幸的观念”中产生的观点，就显得非常重要。所谓“不幸的观念”，是指这种观点认为，人类获得技能的

能力来自理性。但是，事情恰恰是另一个样子：像道德一样，理性也是一种进化选择过程的产物。不同之处在于，理性起源于多少是一种独立的发展过程。所以，我们决不应该假定理性处在较高的批判地位，只有理性确定的道德规则才是有效的。

我准备在后面几章研究这些问题，但是，我的结论在此处也会初见端倪。本章的题目为“在本能与理性之间”，题目和内容的确完全一致。我希望让大家注意到理性与本能之间存在的东西，这些东西，由于人们假定二者间一无所有而常常被人忽略。这就是说，我主要关心的是文化的和道德的进化，也即扩展秩序的进化。一方面，（我们已经看到）这种进化超越本能并常常与它对立；另一方面，（我们在后面将会看到）这种进化不是理性所能创造或者设计得了的。

对我的观点可以来个简单的总结概括，其中一些以前已论述过。学习如何为人处世是观念、理性和理解的源泉而不是它们的结果。人并不是生来就充满智慧、富有理性、行为善良，他必须学习才可以变成这样。不是智力创造道德；恰恰相反，为道德所支配的人类相互作用使理性及与其相关的能力得以发展。因为有了处在本能和理性之间的学习传统，人才变得聪明起来。这种传统，却又不是起源于理性地解释观察事实的能力，而是起源于进行反应活动的习惯。它首先教导人在某些条件下该作什么或不该作什么，而不是告诉他必须期待发生些什么。

因此，我承认，看到有些论述进化的著作，我总要止不住报以冷笑。的确有这样一些著作，有的甚至系大科学家所

为，尽管书中承认世间万物到目前为止都是靠自发秩序的过程发展而来的，可到最后结尾的时候，却又以事物已经变得十分复杂为由，号召人类的理性主宰一切并把握未来的发展。我在其他地方称之为“构成主义理性论”的东西，鼓励了这种痴心妄想。“构成主义理性论”影响着大部分的科学思维。有一位闻名遐迩的社会人类学家，写了一本十分成功的著作，称《人创造了自己》。该书的书名，就已经十分明确地带有“构成主义理性论”的色彩，许多社会主义者甚至把书名用作一条格言。这些假定包括下述非科学的、甚至是泛灵论的观点，这种观点认为，在某个发展阶段，理性的人类思想或者人类精神进入不断进化的人体，进而成为进一步发展文化的新型积极指导者（而不是像实际发生的那样，人体逐渐获得在最大限度内吸收复杂原理的能力，有了这种能力，它就可以在自己的环境中更加成功地四处运动）。这种认为文化进化紧接生物或遗传进化而来的观点，忽略了进化过程中最为重要的阶段，而正是在这个阶段，理性才得以成形。理性本身就是在进化过程中创造的。现在，倒要由它来决定自己的进一步演化。且不说其它也为理性力所不及的事情，就是认为理性决定自己的未来发展这种观点，也是充满内在矛盾、不值一驳（见第五、第六章）。假定思想着的人创造并控制着他的文化进化，比说文化和演化创造了人的理性更不准确。在任何情况下，认为有意识的设计在某一时刻登上历史舞台并将进化取代，都是用一种真正超自然的公设取代科学的解释。就科学的解释而论，思想根本没有发展文明，更不要说指导文明的演化。恰恰相反，思想和文明同时演化、同时发

展。我们称之为思想的东西，并不像人脑那样，是个人生而得之的东西，它甚至也不是人脑生产的东西，而是人的遗传工具（如具有某种大小、某种结构的大脑）帮助人们获得的东西。随着人体日渐长大，个人在这种遗传工具的帮助下吸收一种传统带来的结果，因而从家庭和成年朋友那里学得了思想。但是，传统却不能由遗传活动来传递。在这种意义上，思想较少地包含关于世界的可检验知识，也较少地包含对人类环境的解释，而较多地包含限制本能的能力。这种能力的效力，针对的是人类的群体，因此，个人的理性无法检验这种能力。个人在环境中长大，环境造就了思想。思想一旦形成，反而又要制约着传统的保持、发展、富足和多样性，而传统又是个人从中学习的源泉。思想主要通过家庭代代相传，保留了互相交织、同生并存的大量传统，每一位刚刚加入社团的人，都可以研究思考它们。我们甚至可以问，一个未曾有机会接触这种文化传统的个人，是否可以算作拥有思想。

本能比习俗和传统古老，习俗和传统又比理性古老：不管是在逻辑上、心理上，还是在时间上，习俗和传统都处在本能与理性之间。它们的出现，既不得益于有时称作的无意识，也不得益于直觉，更不得益于理性的理解。它们在文化进化的过程中形成，在这种意义上，它们的基础应该是人类的经验。尽管如此，它们的形成却既不是通过从某些事实中得出合理的结论，也不是因为对事物的特殊行为方式的认识。我们学来的一切，决定了我们的行为，但是，我们又常常不知道为什么会那样作。学而得之的道德准则和民间习俗，日渐取代了天生的反应能力。之所以如此，不是因为人们理性

地认识到它们更加美好，而是因为它们使一种扩展秩序的发展成为可能。这种秩序超出任何人的眼界，更加有效的合作不管多么盲目，总可以让秩序中的成员保持更多的人口并替代其他的群体。

文化演化机制的非达尔文主义特征

论证的需要使我们必须更严密地考虑进化理论与文化发展之间的关系。这个命题提出了一系列有趣的问题，对此经济学可以提供一种解决途径，其他学科往往则爱莫能助。

但是，关于这个问题，人们却造成了莫大的误会。尽管只是为了告诉读者我们在此不准备重蹈覆辙，然而也应该对此略述一二。具体说来，社会达尔文主义的出发点是如下假定：任何研究人类文化进化的人，都必须甘当达尔文的小学生。这就大错而特错了。查尔斯·达尔文第一个构造适合一切领域的进化理论，尽管理论尚欠完整，我对他仍然十分敬羡。然而，他又极力说明进化过程如何在生命体中发生，这样劳心费神的结果却使科学社团坚信人文科学中的一种陈腐观点。至少从威廉·琼斯在1787年认识到拉丁语、希腊语与梵语之间的惊人类似，所有"印欧语系的"语言都是梵语的后代以来，这种陈腐观点就一直存在于人文科学界。这个例子告诉我们，达尔文理论或者说生物进化论既不是第一个，也不是这方面唯一的理论。它在整体上和其它进化说明泾渭分明，而且也多少与其不同。生物进化思想发源于对文化发展过程的研究，而这种过程在较早的时候已为人所知。在这

种过程中，语言（如在琼斯的著作中所说的那样）、法律、道德、市场和货币之类的体制已经形成。

> 因此，当代"社会生物学"的主要错误也许就在于，它假定语言、道德以及法律之类的东西由分子生物学目前正在阐明的"遗传"过程加以传播，而不是由模仿学习传布的选择性进化的结果。尽管错误发生在问题的另一个方面，这种思想和下面一种观点一样荒谬绝伦：这种观点认为人有意识地创造或者设计道德、法律、语言或货币一类的东西，并且能随心所欲地改善它们。这种观点，正是生物进化论必须与之斗争的那种迷信的残余：哪里有秩序存在，哪里就有一个组织秩序的人。在此我们又一次看到，精确的说明正是存在于本能和理性之间。

在人文科学和社会科学中，进化的观念比在自然科学中更为源远流长。不仅如此，我甚至准备证明，达尔文是从经济学得到进化的基本思想的。达尔文的笔记告诉我们，1838年，正当他构造进化理论的时候，他正在研读亚当·斯密的著作。关于高度复杂的自发秩序的出现，人们已经作了数十年、甚至一百年的工作，这些工作远远超过达尔文的成就。即使像"遗传的"、"遗传学"这些目前已经成为生物学专业术语的词，也决不是生物学家的发明创造。就我所知，第一个谈到遗传进化的是德国哲学家与文化史学家赫德（Herder）。威兰（Wieland）那里有这种思想，洪堡（Humboldt）

那里也有这种思想。因此，现代生物学是从古老的文化研究中借鉴了进化的概念。这一点，即使在某种意义上尽人皆知，也几乎全被遗忘了。

毋庸置疑，文化进化（有时也称之为社会心理进化、超机能进化或者外体的（exosomatic）进化）的理论和生物进化的理论尽管在许多方面十分相似，但二者又根本不是一回事。它们的的确确出自截然不同的假定。正如朱利安·赫胥黎正确描述的那样，文化进化“是一个截然不同于生物进化的过程，不但有自己的发展规律，内在机制和存在形态，而且也不能在纯生物学的基础上加以解释”。仅举几处重要差别：生物理论现在是排斥获得性特征的遗传，而所有的发展都以这种遗传为基础。获得性特征不是生来俱有，而是学而得之，表现为指导个人之间相互作用的规则。若采用目前用于生物学讨论中的说法，文化进化就有点像拉马克主义的进化。此外，文化进化在习惯与信息的传递过程中发生，这些习惯和信息不仅来自个人的生身父母，而且也来自千千万万个“前辈”。通过学习，文化的特性得到进一步的传递和扩散。正如我们已经看到的那样，这种过程还使文化进化的发展速度大大高于生物的进化。最后，文化进化主要通过群体选择进行；至于群体选择是否也在生物进化中进行则是可以讨论的问题，我的论证并不以这个问题为基础。

邦纳错误地认为，文化“和生命体的任何一种功能，如呼吸和运动，具有同样的生物学特征”。给语言

传统、道德传统、法律传统、货币传统以至思想传统的形成过程冠以“生物学的”标签，实在是对语言的滥用和对理论的误解。我们的遗传遗产可以决定我们能够学习什么，但绝对不能决定要学习的是什么传统。需要学习的东西甚至不是人类大脑的产物。不被基因传递的东西，并不是一种生物学现象。

尽管存在这些差异，所有的进化，不管是文化进化还是生物进化，都表现为一种不断适应难以预见的事件、未曾预见的意外环境的过程。也正因此，进化理论才永远不能使我们合理地预测进而控制未来的进化。它只是能够表明复杂的结构如何在自身内部包含一种导致进一步进化发展的校正方法，而这些进化发展本身本质上又是不可避免地难以预料。

前面我们已经讨论过文化进化与生物进化之间的几种差异，现在我要强调指出，在一个重要的方面，二者是同一个东西：不管是生物进化还是文化进化，都不贯穿什么“进化规律”或者“历史发展过程中不可避免的规律”。据说，这些规律能够支配进化产物必须经历的必要阶段或者时期，并使人能够预测未来的发展。文化进化既不在遗传方面，也不在其他方面得到确定，进化的产物是多样性而不是同一性。马克思和奥古斯特·孔德一类的哲学家曾经认为，我们的研究可以揭示进化的规律，借以对不可避免的未来发展作出预言，实在是大错而特错。过去，人们之所以不信任对伦理学进行的进化研究，主要就是因为进化总是错误地与这种貌似有理的“进化规律”紧密相联，但事实上进化理论必须将这

些规律当作不可能的东西予以抛弃。正如我在其他地方所论证的那样，复杂的现象限制在模式预测或者原理预测之中。

产生这种特殊误解的主要思想来源之一，是人们混淆了两种截然不同的过程，即生物学家称之为个体发育过程和系统发育过程。个体发育确实与事先确定的个体发展有关，生命体一经问世，内在的机制就给生殖细胞的基因组注入了这种东西。与之相反，与进化有关的系统发育，才是讨论物种进化史的。一般来说，生物学家由于自己的专业训练不会将二者混淆，但不熟悉生物学的文科学生却总是成为无知的俘虏，相信系统发育和个体发育方式是一样这种"历史主义的"信念。卡尔·波普尔爵士有效地反驳了这些历史主义的观念。

生物进化与文化进化还拥有其他共同的特征。例如，它们依据的基础都是同一个选择原理：适者生存，适者拥有繁衍优势。变异、适应和竞争，不管各自的发生机制、尤其是繁殖的机制多么不同，基本上都是同一种过程。不但一切进化依赖于竞争，即使要保留现有的成就，不断的竞争也是不可或缺的。

我希望人们在其广阔的历史背景下考察进化理论，希望人们理解生物进化和文化进化之间的差异，也希望人们认识到社会科学对进化知识作出的贡献。尽管如此，我仍然不愿承认，就其所有的结论而言，达尔文生物进化论的提出是当代思想界的一大成就，可以给我们提供一种全新的世界观。它作为一种普遍地解释方法，在某些著明物理学家的最新

著述中同样也得到了阐释。这些人的工作表明，进化的思想决不只限于有机体，在某种意义上，从原子就开始有进化发生，因为原子就是从更基本的粒子发展而来的。所以，我们可以通过各种进化过程来说明最原始的复杂机体分子，甚至解释复杂的现代世界。

不管是谁，只要他在文化研究中采纳进化的观点，就不会不认识到人们经常对这种观点表现出的敌意。这种敌意，常常来自人们对一些“社会科学家”的反应。在19世纪，这些人为了认识本该从自己先辈那里学来的东西而需要达尔文的帮助，结果，由于给文化进化理论的发展造成长期的危害，他们使达尔文处于被人怀疑的地位。

社会达尔文主义在许多方面荒谬绝伦。然而，今天人们对它表现出的深恶痛绝，却部分起因于它与认为人能够随心所欲地再造周围世界的不幸观念发生冲突。尽管这同样也和被人正确理解的进化理论毫不相干，但是，研究人类事务构成主义的学生们，却常常以社会达尔文主义的不当之处（和这些明显错误）为口实来拒斥所有的进化理论。

贝特兰·罗素在这方面提供一个很好的例证。罗素声称：“如果进化伦理学站得住脚，我们就该完全漠然于进化过程可能如何，因为不管它是什么样子，最终都会证明是最好的方式”。A·G·N·弗卢甚至认为这种反对意见具有“决定性”的力量，但是，它却是以一种浅陋的误解为其基础的。我根本不打算造成常常被人称作为遗传的或自然主义的谬误。我不想声称对传统进行群体选择带来的结果必定是“好的”，我也不想告诉大家，长久以来在进化过程中存活下来

的其他东西，如蟑螂之类，也具有道德的价值。

我只是认为，不管我们喜欢还是厌恶，事实终归是，没有我提到的特殊传统，文明的扩展秩序就不能继续存在下去（而在另一方面，即使蟑螂绝迹，由此导致的生态“灾难”也不会给人类带来永久性的浩劫）；而且，如果我们从未经审视的观念（它们的确会造成自然主义的谬误）出发，自以为已经认识了什么是合理的东西，从而抛弃这些传统，那就注定给人类的绝大部分带来贫穷和死亡。只有完全正视这些事实，我们才有可能、有能力考虑什么是正确，什么是善，什么可为，什么不可为。

事实永远不能单独决定什么是正确的东西，这一点无可否认，但是，如果对什么是合理，什么是正确，什么是善不作审视就得出自己的观点，这些观点就会改变事实，改变我们的生存环境；也许，它们还会永远毁掉已经高度发展的个人，毁掉楼房、艺术和城市（长期以来，我们就知道这些东西可以被各种道德和观念体系所摧毁），甚至还能毁掉传统、制度，毁掉人际间的各种关系，而没有人际间的各种关系、传统和制度就可能永远不会出现，也不会重新得到确立。

第 二 章

自由、财富与公正

谁都无权一面侵犯专有财产，一面声称尊重文明。专有财产与文明并行发展，二者的历史不可分离。

——亨利-萨姆纳·梅因

财富的社会形式与人类的经济系统不可分离。

——卡尔·门格

人乐于给自己的欲望缚以道德的锁链，他十分贪婪，但又热爱公正。与这一切相协调，人获得了拥有公民自由的资格。

——埃德蒙·帕克

自由与扩展秩序

如果说，使人类脱离野蛮的是道德和传统，而不是理智和精于计算的理性，那么，现代文明的根本特征就是在古代地中海沿岸地区形成的。在那个地方，人们可以远洋经商，个

人有权自由使用自己的知识，与那些靠一般的局部知识或者某位统治者的智慧来决定全部活动的人群相比，显然具有压倒一切的优势。就我所知，地中海地区最早承认个人有权在得到认可的私人领地安排一切事务，允许个人在不同的社团之间建立起密集的商业贸易网络。这种网络，运作起来根本不用考虑地方头领的观点和愿望，因为在那样的年代里，谁也无法统一指挥海上商人的活动。如果我们承认存在备受世人尊重的政府（当然不是偏袒市场秩序的政府），那么，“希腊—罗马世界基本上就是一个严格的私有财产社会，不管是在小到几英里的地面上，还是在大到罗马元老院议员和罗马皇帝的广阔地盘上，它都是一个私人贸易和私人生产的世界”。

这样一种服务于多种个人目的的秩序，事实上只要以我乐于称之为专有财产的东西为基础也就能够形成了。所谓的专有财产，也就是H·S·梅因为了代替通常所说的私有财产而找到的一个更确切的术语。专有财产若是所有先进文明的道德核心，古希腊人则似乎是首先认识到它同样也和个人的自由不可分离。据说，古代克里特的宪法制定者“毫不踌躇地将自由定为国家的最高利益，仅是这一条理由，就足以使财产隶属于获得财产的人，而在奴隶制的条件下，一切东西都隶属于主人”。

这种自由的一个重要方面，是让不同的个人、不同的群体根据各自的知识和技能自由地追求不同的目标。要想做到这一点，我们不仅要分别支配各种生产资料，而且还需要采取和第一种做法密不可分的做法，即认识经过批准的转移这

种支配权的方法。个人根据自己和群体的知识和愿望为自己决定如何使用专有财产的能力，取决于公众认可一种受到尊重的，个人可以进行自由支配的私人领域，同时也取决于人们公认一种财产所有权从一个人向另一个人进行转移的方式。这种财产、自由和秩序得以存在的先决条件，从古希腊时代到如今都一模一样，即法律的存在。这种法律表现为抽象的规则，使任何个人在任何时刻都能确定谁有权力支配特定的财产。

就某些物体而言，私有财产的观念肯定在很早的时候就已经出现了。在这方面，第一批手工制造的工具可能就是一个适当的例证。一件十分独特、非常有用的工具或者武器与其制造者时刻相伴，制造者从心理上很难接受与这件工具的分离，甚至要它伴随自己进入坟墓——如在迈锡尼（Mycenaean）时期的坟墓中就可以见到这种情况。在这里，发明者与"正当占有者"熔为一体的思想出现了。有了这种思想之后，人们又对它进行了无数次的修改，有时还伴之以某个神话传说之类。例如，在关于亚瑟后期生活的故事中，亚瑟的宝剑之所以易主，不是根据的人类法律，而是起因于更高的"巫术"或者"魔力"。

正如这些例子所告诉我们的，财产概念的扩展和完善必然是一种缓慢的发展过程，至今也还没有完结。然而，在四处漫游的猎人和牧民中，这一概念不可能有多大意义，因为在这些人中间，不管是谁发现一个取食之处或遮体之所，都必须将自己的发现公布于伙伴。第一批由个人制造的工具之所以隶属于制造者，也许是因为制造者是唯一知道如何使用它

们的人。在这里，亚瑟与宝剑的故事也非常适用，因为尽管亚瑟没有创造他的宝剑，他却是唯一能够使用它的人。另一方面，对消耗性商品的独立所有权，只是在后来群体间的团结被削弱、个人只对家庭之类的小群体负责的时候才得以出现。也许，最初不让别人触动有用所有物的需要，逐渐从群体所有权中引出个人对土地的所有权。

但是，研究这些发展的具体细节毫无用处，因为它们在靠游牧狩猎的人群中是一个样子，在从事农业生产的人群中又是另一个样子。关键问题在于，专有财产的先行发展，不管对于贸易的发展、对于较大的整体合作结构的形成，还是对于价格这种信号的出现，都是不可缺少的东西。个人或者扩展的家庭或者自愿性的个人组织是否被人承认拥有特殊的财产并不十分重要，更重要的是允许所有人有权选择支配自己财产的使用的人。同样，我们还有了上等所有者与下等所有者之间、或者最终所有者与承租人之间产权的“垂直”分配形式，尤其在土地产权方面更是如此。现代不动产方面的发展，就是遵循这个方向进行的。和某些更为古老的财产观念相比，我们也许可以从这种财产分割形式中获得更多的益处。

不能认为部落是文化进化的策源地。恰恰相反，部落是文化进化的最早产物。这些“最早的”统一群体和他们不一定熟悉的其他群体和个人，具有同样的血统，从事同样的社团活动（下一章就来讨论这个问题）。因此，我很难说清什么时候部落首次作为共有传统的保护者而出现，什么时候开始了文化进化。不过，尽管带着这样那样的缺点、有秩序的

合作还是一步步向外扩展，尽管扩展的速度是那样缓慢。与此同时，共同的具体目标也逐渐让位于和目标无关的、一般性的抽象行为规则。

欧洲文明的古典遗产

似乎正是希腊人、尤其是坚持世界主义观点的斯多葛派哲学家，第一次表述了后来由罗马人在他们整个帝国内部宣传的那种道德传统。我们已经知道，这种传统曾遇到强大的抵抗力量，在随后的时日里，我们还会不断看到这一点。在希腊时代，斯巴达人极力抗拒商业革命，正是这些斯巴达人，一方面不承认个人的财产，一方面又允许盗贼横行、甚至鼓励盗窃活动。在当代人的眼里，他们一直是典型的野蛮人，极力对文明加以拒绝。然而，就在柏拉图和亚里士多德那里，我们就已经看到一种对旧时代的留恋，一种急切重返斯巴达式生活的渴望。这种渴望，甚至已经延续到今天，它是一种对微观秩序的渴求，这种秩序，要由全知全能的政府的总体看法来决定。

确实有那么一段时间，在地中海地区发展起来的庞大商业社团时刻面临强盗的威胁，只好求助于更加骁勇善战的罗马人的保护。正如西赛罗告诉我们的那样，这些罗马人征服了最为发达的商业中心科林斯和迦太基，从而轻而易举地成为当地的主宰。因为过分热衷于商业和航海业，这些中心牺牲了军事上的勇猛顽强。但是，在共和国的最后年月里，在帝国初期的前几个世纪，罗马由一个元老院来统治，而元老

院的成员们十分醉心于商业性的活动。当时，罗马给世界提供了私人法律的典范，其法律的基础是彻头彻尾的专有财产观念。只是在罗马中央集权日渐取代了自由的活动之后，这种扩展秩序的首次尝试才趋于衰落，最后土崩瓦解。长期以来，这样一种过程周而复始、不断重复：文明可以扩展，但又很难大踏步前进，因为政府总是要指导市民的日常事务，为他们包办一切。离开以保护私有财产为自己主要奋斗目标的政府，似乎就不可能有任何先进文明的出现；但是，政府若是过分“强大”，文明的发展就会因政府的原因而停止不前。政府若是有能力保护个人，使他们免遭伙伴们的暴力之苦，一个自发自愿式合作的秩序就有可能变得日益复杂，就有可能不断进化。但是，为了让人相信自己更为聪明、更有智慧，为了不让社会体制任意发展，政府迟早要滥用自己的权力，压制它们原先曾尽力保护的自由。

如果说，罗马的衰落并没有永远终止欧洲的进化过程，那么，亚洲（后来还有中美洲）的类似开端则是因强大的政府而中途夭折。这种政府类似于欧洲的中世纪封建体制，但权力却大大超过了后者，而且也同样有效地压抑了个人的创造力。在这些情况中，封建的中国最为引人注目。在那里，在一再发生的“国难”时期，当政府的控制暂时得到削弱的时候，向文明和复杂工业技术的大踏步迈进就会发生。但是，这些反叛行为，或者说，这些脱离常轨之举，总是被国家的意志平息下去，因为国家的当务之急是设法保持传统的秩序，不许对它有任何偏离。

埃及的情况也可以清楚地阐明这一点。我们有丰富的材料去阐明关于私有财产在这一伟大文明的崛起初期所发挥的作用。雅克·皮雷纳研究了埃及的政治体制和私法，向我们描述了第三王朝末期法律在本质上所具有的个人主义特征。那时候，财产"归属个人，不可侵犯，用废留去，一切取决于所有者的意志"。但是，皮雷纳还记叙了这种体制早在第五王朝就已经开始衰落。伴随着这种衰落，出现了十八王朝的国家社会主义，写于同年的另一本法文著作对它作了描述。这种国家社会主义，整整统治了以后的两千年时间，这也是埃及文明在那个时期非常落后的主要原因。

与此相似，关于欧洲文明在中世纪后期的复兴，我们可以说，资本主义和欧洲文明的扩张，无论就其起源或是就其存在的理由来讲，都是得益于政治上的无政府状态。现代工业主义的成长环境，不是更加强大的政府，而是弥漫着文艺复兴气氛的意大利城邦、南部德国地区、低地国家、以及统治松宽的英格兰，就是说，是资产阶级的统治而不是武士的主宰。对专有财产的保护，而不是政府对如何使用财产的指导，给密集的互换服务网络的发展壮大打下了基础，同时，也正是这种网络构成了扩展的秩序。

如此说来，就没有其它东西比历史学家习惯于使用的程式化说法更能引人误入歧途了。他们把一个强大国家的成就标榜为文化进化的顶峰，说成是进化的终点。在这一点上，研

究古代史的学生们满脑子都是政治权贵们留下的丰碑和文献并被这些东西引入歧途，而那些扩展秩序的真正创造者，那些创造了社会财富、从而使丰碑巍然屹立的人，却没有留下多少光彩照人的有形东西来证明自己的成就。

哪里没有财产，哪里就没有公正

关于日益明朗化的扩展秩序，精明的观察者并没什么怀疑它植根于政府保障的安全。这样的安全，使政府的强制性仅限于实行关于财物归属之所的抽象规则。例如，约翰·洛克的“所有权个人主义”就不只是一个政治理论，它也是对英格兰与荷兰得以繁荣昌盛的各种条件进行深刻分析的结果。这种理论的基础，是不认可私有财产公正就无从谈起的观点。如果政府希望保障个人之间的和平合作，从而使社会以此为基础繁荣发展，它就必须强迫实现这种公正。“‘哪里没有财产，哪里就没有公正’，这样一个命题，和欧几里德任何几何证明一样地确定无疑。事实上，财产的思想就是拥有任何东西的权力，被冠以不公正之名的思想则是对那种权力的侵犯或者破坏。显而易见，这些思想就是这样确立的，我就把这两个名字赋予它们。我毫不怀疑这个命题的真实性，就像不会怀疑三角形内角之和等于两个直角之和的真实性那样”。不久以后，孟德斯鸠又告诉人们，正是商业活动在北欧的野蛮人中间传播了文明和高贵的气质。

对大卫·休谟和18世纪的其他道德学家和理论家来说，显然是对专有财产的认可标志着文明的开端。在休谟看来，

调节财产分配的规则似乎是全部道德的灵魂之所系，正是因为这一点，他才让论述道德问题的《文集》多半讨论那些规则。后来，在《英格兰史》（第5卷）一书中，休谟又认为，英格兰之所以伟大，就在于他限制了政府涉身财产事务的权力。而在《文集》中，他也清楚地解释道，"如果人类执行的法律不确立关于所有权和财产交换的一般准则，而是把最大份额的财富交给德性最好的人们，……那么，由于自然事物的模棱两可，又由于每一个人的自我观念使然，德性的好坏就带有严重的不确定性，从而不能从法律中导出任何确定的行为准则。如果这种事情真的发生，那么，整个社会就会立即土崩瓦解"。后来，他又在《研究》一书中评论道："狂热的宗教信徒可能假定，统治世界的前提是对神的皈依，圣人独自就能主宰地球；但是，世俗的官员却可以使这些高贵的理论家处于和普通盗贼一样的地位，并用严格的律令让他们懂得，一条规则在思辨的王国可能显得对社会最为有利，但在执行的实践中则可能致人死命，危害巨大。"

休谟十分清楚地注意到这些学说和自由的联系，知道人类全体最大限度的自由要求对每一个人的自由通过他所谓的三个"基本自然法"施以同样的限制。这三个"基本自然法"是："所有权的稳定性，财产通过协商的转移，以及对诺言的遵奉"。显而易见，他的观点部分取自于不成文法的理论家，如马修·黑尔勋爵，休谟却可能是第一个认识到，只有"后成判断"对自然道德本能的"检验和限制变得必不可少，进而获得对于整个人类的权威"，普遍的自由才可能出现。这种后成判断，依据的是"公正、忠诚、对他人财产的尊重、

以及对诺言的奉行”。休谟没有犯后来到处可见的错误，即没有混淆下面的两种自由观念：一种观念非常奇特，认为孤立的个人可以是自由的，另一种观念则认为许多相互合作的人可以获得自由。根据后一个合作的观点，只有关于财产的抽象规则，即法规可以保证自由的实现。

亚当·弗格森通过把野蛮人定义为尚不知财产为何物的人总结了这种观点、亚当·斯密也曾评论道，“谁也没见过动物用手势或者叫声告诉另一个动物，这是你的、那是我的”。所有这些，无不表达了几千年来圣人贤哲们的观点，尽管其间也多次发生过野蛮民族或者饥饿人群的反叛。正如弗格森所说的那样，“财产是一个进步的问题，这一点绝对地显而易见”。我们已经注意到，这些问题当时就被人们从语言和法律方面研究过；在19世纪的古典自由主义那里，它们得到了透彻的理解；H·S·梅因后来重新讨论这些问题，也许是通过埃德蒙·伯克的中介，但更有可能的是受了德国语言学家和法学家如F·C·冯·萨维尼一些人的影响。萨维尼的论述（他是在反对编纂民法时说这番话的）值得在这里加以详细重述：“自由的人们若想与伙伴同生并存、相互支持、不给对方的发展造成任何障碍，就必须确认一种范围、认可一种界限。在这种界限划定的范围内，每一位个人的存在和操作被确保一定的自由空间。确定这些界限和每个人的自由空间的规则，就是法律。”

财产的形式和对象

现存的财产制度远远够不上完善，我们甚至还不知道完善包括哪些要素。如果真要想让专有财产制尽其所能为社会造福，文化进化和道德进化就需要向前迈进。例如，为了避免财产的滥用，我们需要普遍性的竞争。这转而要求对微观秩序即前面讨论的小股人群的本能感受施加进一步的限制，因为这些本能感受不仅受到专有财产的威胁，而且有时候甚至更受到竞争的威胁，从而让人十分渴望非竞争性的“团结”。

财产原本是习俗的产物，有关它的立法和司法程序也仅仅有几千年的历史，所以，我们毫无理由认为当今世界在目前采取的财产形式就是最终的形式。最近以来，人们已经承认传统的产权概念是一个可以修改、十分复杂的大包裹，其最为有效的内容尚未在所有领域为人所昭然若揭。关于这些问题的最新研究，主要开始于阿诺德·普朗特勋爵，他的工作很有促进作用，遗憾的是过于简单化。后来，普朗特原来的学生罗纳德·科斯重新研究这些问题，以几篇虽然简要却又最有影响的论文，大大促进了“产权学派”的成长壮大。对于这些研究的成果，我们不能指望在这里总结概括，只能顺便指出，它们对市场秩序的法律框架的进一步改善，提供了许多新的可能性。

为了说明我们现在仍然在多么大的程度上无知于界定各种权力的最佳形式——尽管我们确信普遍的专有财产制度不

可或缺，我们可以简单谈一谈一种特殊的财产形式。

通过试错对一个规则系统进行的缓慢选择——这些规则用来界定个人支配不同资源的范围，已经造成一种奇怪的立场。对于那些在有效地组织物质生产资料的过程中不可或缺的物质财产形式，有些知识分子总是保持怀疑态度，但是，正是这些人最为热衷于支持一种关于非物质财产的权力。相对说来，这种产权只是近期才被人发明出来，它们的适应对象是文字的生产和技术的发明（如版权和专利）。

这种产权和其他产权的不同之处在于，占有物质商品可以使少量资料用于最重要的方面，但是，在非物质商品的情形下，如文字生产和技术发明之类，生产这种商品的能力同样也受到限制，然而，它们一旦问世，就可以毫无限制地成倍增加。这时候，要想使这种产品成为世间希有之物，以便引诱别人产生这些思想，就只有诉诸法律。不过，这种强制性的希少是否就是激励创造过程的最有效方式，这一点并不怎么明确。我实在怀疑，是否存在哪怕一部伟大的作品，如果作者得不到这部作品的版权，我们就难以拜读。在我看来，版权的存在几乎完全取决于如下事实：像百科全书、字典、教科书和其他参考书这些十分有用的书籍，如果问世之后可以让人毫无限制地大批复制，也就不会有人编写它们了。

类似的，对这一问题一次又一次的研究，并没有证明技术发明专利的存在能够真正促进新技术知识的交流而不是造成大量的人力物力的浪费。事实上，对于可以预见在近期内得到解决的问题，大家全部一窝蜂似地去研究，而根据法律，

任何人哪怕比别人早一分钟得到答案，就获得了长时期内的专用权力。

作为自发秩序要素的组织

写过理性的虚矫、论罢"理性"干预自发秩序将会造成的危险，现在我需要再进几句忠言。我的主要目标使我必须强调行为规则的自发进化，因为正是这种自发进化帮助了自组织结构的形成。这样强调扩展秩序或者宏观秩序的自发本性，如果让人觉得着意策划的组织在宏观秩序中永远无足轻重，可就让人误入歧途了。

自发宏观秩序的要素，既包括个人的专项经济安排，也包括各种组织的专项经济安排。个人法的进化在很大程度上的确使没有强制力量存在的自愿的联合成为可能。但是，随着整个自发秩序的壮大，其所包含的要素在尺度上也要成长。渐渐地，它的要素不再是个人的经济，而是各种公司联合体的经济以及行政团体的经济。在使扩大型自发秩序得以形成的行为规则中，有些规则还会促使着意策划的组织适应于在更大的系统内部操作。但是，在这些更为综合的着意策划的组织形式中，许多组织实际上只在一个更为综合的自发秩序中才拥有自己的位置，而在自己也是着意组织起来的整个秩序中，它们就会显得格格不入。

另一个相关的问题也会使人误入歧途。早些时候，我们曾经提到各种财产类型沿垂直方向或上下方向日益严重的分化。如果我们在本书的其他地方提及专有财产规则的时候，让

人觉得个体财产的内容似乎是一种单一的、稳定的形式，读者应该把它看成一种简化，如果不加上已经陈述的限定，这种简化就会让人的理解误入歧途。事实上它是这么一个领域，在这个领域中，我们可以指望自发秩序的行政管理框架取得最大的进步。但是，我们在此无法对它作进一步的讨论。

第　三　章

市场的进化：贸易与文明

若带不来金钱，
又能有什么价值？

——塞缪尔·巴特勒

贸易在哪里兴起，
美德在哪里盛行。

——孟德斯鸠

秩序向未知世界的扩展

前面我们已经讨论了扩展秩序赖以生成的某些条件，而且探讨了这种秩序如何要求、如何产生了专有财产、自由与公正。现在，我们可以更加切近地考察一些业已在前面暗示过的其他问题，尤其是考察贸易的发展以及与其相联系的分工，借以追溯某些更进一步的联系。这些发展虽然也为壮大扩展秩序作出了大量贡献，可当时却并不被人理解，甚至过了几百年之后，就是最伟大的科学家也对其不甚了了；当然，没有人会有意地安排它们。

我们描述的时代、环境和过程，四周笼罩着时间的雾海，其间的细节详情，无法为我们精确地洞察到。某些专业分工和贸易交换也许在早期的小社团里就已经存在，这些小型社团，完全依照成员们的意见行事。随着动物的迁徙，原始人在转移的过程中和其他人群相遇，这时候，也许就已产生了小份额的贸易。关于时代遥远的贸易，古生学方面的证据很有说服力，但是，这种证据不但很难见到，而且往往让人误入歧途。贸易带来的生活必需品大多已经消耗殆尽，没有留下任何痕迹，让所有者垂涎欲滴、从而和生活必需品分离的罕有之物，倒是经常被世人珍藏，因而更能长久留存。装饰品、武器、以及工具，为我们提供主要的正面证据，但是，我们只能根据当地缺少制造这些东西的必要自然资源这一点，推断它们是贸易活动的产物。古生物学很难发现人们从远方搞到的食盐，但是，食盐生产者因卖食盐而获得的报酬有时却能保存下来。然而，使贸易成为一项不可缺少的建制，并使古代社团日益兴旺发展的并不是对奢侈品的追求，而是对生活必需品的渴望。

无论这些东西是什么，贸易总归是出现很早的事，而长距离之间的贸易，甚至远远早于现在可以追溯到的远距离人群之间的其他任何接触。在这些远途贸易过程中，经营活动的人甚至不知道商品来于何处。现代古生物学向我们证实，贸易比农业、比任何其他有规律的生产活动，都要来的古老。在欧洲，有证据告诉我们，千万里之间的贸易早在旧石器时代就已经存在，至少已有3万年的历史。8000年以前，安纳托利亚的卡托尔-许迂克和巴勒斯坦的杰里克就已经成为黑

海与红海之间的贸易中心，甚至比瓷器贸易和金属贸易都要早。这一切，也为经常被人称之为农业革命的“人口急剧增长”提供了早期的例证。后来，“公元前7000年的后期出现了航运和陆路网络，把米洛斯岛的黑曜岩运到小亚细亚和希腊大陆。有证据表明即使在公元前3200年以前，连结俾路支（位于巴基斯坦西部）和亚洲西部各地区的巨大贸易网络就已经建立。而且，我们还知道，王朝时代以前的埃及，主要的经济支柱就是贸易。

定期贸易在荷马时代的重要性可以从《奥德赛》的一则故事中看到。在这里，雅典娜见忒勒玛科斯的时候，她装扮成一个商船的船长，带一批铁器商品与铜器交换。使古典文明的后期迅猛发展得以实现的巨大商业贸易扩张，也只能从古生学提供的证据中看到，关于这些证据出现的时代，几乎找不到任何历史记载，那就是说，它们大概出现在公元前750年到前550年之间的200年间。商业扩张似乎也同时带来了希腊和菲尼斯商业中心的人口猛长。这些中心在建立殖民地的过程中互相争雄斗胜，到古典时代开始的时候，重要文化中心的生活已经完全依赖于有规律的市场运行。

就其在使秩序向外扩展过程中的作用而言，早年贸易的存在是没有竞争对手的。然而，这种市场程式的建立却不是轻而易举的事，一定伴随着早期部落的根本性崩溃。即使在一些地方人们已经承认了专有财产，要想让社团允许自己的成员带走本可以让大家共同使用的称意物品，把它们交给陌生人使用（有时候，交换的目的连商人自己都不十分清楚，更不要说广大的民众了），就必须出现以前闻所未闻的其他

实践活动。例如，正在兴起的希腊城邦的船员们，把装满食油或葡萄酒的罐子运往黑海、埃及或者西西里，用它们换来粮食。在往返的过程中，他们给左右四邻根本就不认识的人们带去邻居本人也十分想要的物品。由于已经允许这种事情发生，小群体的成员一定会变得不知所措，并且开始调整自己，使思想适合对世界的重新认识。这时候，小群体本身的重要性已经大大降低了。毕戈特在《古代欧洲》一书中解释说："探险家、采矿人、商人和经纪人、航运组织和商队、租界和条约，生疏的人群、生疏的习俗、生疏的观念，一切都来自遥远的地方，所有这些，在技术步入青铜器时代的时候，要扩展自己对社会的理解，都显得是那样必不可少。"关于公元前2000年的青铜器时代中期，同一位作者写道："由海路、河道和陆路构成的交通网络，给当时的多数青铜制品赋予一种国际特征：我们发现，在欧洲的各个角落，无不散布着青铜技术和青铜风格。"

是什么样的实践活动促进了这种新的开端、进而导致对世界的新认识和一种风格、技术和态度方面的"国际化"（这个词当然不合时宜）？它们至少要包括热情好客的态度、保护贸易制度、以及安全的交通路线（见下一节）。甚至在很早的时候，原始部落之间经过模糊界定的领地就已交织着个人与个人之间以这种实践为基础的联系。这种个人与个人之间的联系，构成一个环环相扣的链条，为数不多、然而又是不可缺少的"迹线"，似乎就是沿着这根链条走完千山万水的路程。这也带来了稳定的职业、许多新开发的地区的专业分工最终导致了人口密度的增加。于是，一种连锁反应发生了：

较大的人口密度导致专业化分工的机会增多，从而导致人口和人均收入的增加，这种增加转而又使另一次人口增长成为可能，如此等等，永无尽期。

人口密度与贸易

我们可以更详细地研究一下这种“链锁反应”。我们知道，有一些动物，只能在特殊的有限“小环境”中生存，离开这种环境，它们就很难存活下去。与之相比，人和别的一些动物，如老鼠之类，则几乎可以在地球表面上的每一个角落繁衍生息。这并不仅仅因为他们自己可以个别地适应环境。只有很少几个地方给小股的猎人和渔人提供最原始的制造工具的人群所需要的一切，至少在耕耘土地所需要的东西方面，能提供给他们的就更少了。离开其他地方的伙伴们的支持，大部分人都会发现，他们希望占据的地方要么是无法居住，要么是住人甚少。

相对说来为数甚少的自给自足式小环境的确存在，在任何一个特定地区，这种小环境都是首先被人永久居住并加以保护，以防外部强人的侵入。然而，住在这里的人们总会慢慢认识到，四周的邻近地区可以提供大部分但不是全部的必需品，缺少的材料只是偶尔才用到，如打火石、弓弦、胶水、制革材料等。由于确信不必常返回现居住地就能满足这些需要，他们就会离开自己的群体，占领一些邻区，甚至占领人口稀少的大陆的其他部分，尽管这些地方离他们更加遥远。这些早期的人员流动和必需品交流，其重要性不是一卷书所

能阐释清楚的。总之，不进口必需品，即使这些物品在当时当地的消费品中只占很不显眼的部分，早期的垦荒者且莫说广为繁衍，恐怕连生存都成问题。

只要在原居住地的人还认识他们，回去补充必需品就毫无问题。但是，随着时间的流逝，时代的更替，原来群体的后代们相互之间开始变成陌生人；居住在原来更为自足的地方的人们，常常开始以各种方式保护自己、保护自己的资源。为了获准进入原地区采集此处独有的特殊材料，他们就得表达和平的意愿并想办法引诱当地人的欲望，于是就带来了各种礼品。为了达到最佳效果，这些礼品最好不是当地能解决的日常需用品，而应该是当地罕见、形式新颖、又十分诱人的装饰品或小饰物。在这种交易中，由一方提供的物品事实上往往是所谓的“奢侈品”，一个原由就在此。但是，这并不是说，它们对另一方而言就一定不是日常必需品。

原来，涉及到礼品互换的定期联系大概是在各个家族之间发展起来的。家族与家族之间不但有充满友爱之情的义务相联，而且还有族际通婚的礼节相系。先是给这种家庭成员和亲戚携带礼物，再就是出现了由主人或“经纪人”组成的更少掺杂个人的制度，由这些人经常性地为这些远方来客提供担保并让他们有权停留足够长的时间来得到自己所需要的东西，最后则按由物品的多寡决定的比值来交换特定的物品。这样一种过程，无疑进展十分缓慢。但是，由于认识了仍然被视之为合情合理的最小值、并且认识了交换似乎不再值得进行的权限，特定物品的特殊价格也就逐渐产生。同样不可避免的是，传统的等价物也要一步步地适应已经改变的条件。

在任何情况下，我们都能在希腊的历史上找到重要的“希诺斯（xenos）”建制。所谓的“希诺斯”，也就是一种客人-朋友，他在一个陌生的地方为客人保证入境权和人身安全。尽管武士统治使商业贸易仅仅表现为礼品的互相交换，但贸易的发展的确是私人关系方面的事。而且，能够热情招待其他特定家庭成员的也不只是那些已经家产丰厚的人：这种关系同样可以提供一些渠道，人们通过这些渠道来满足自己社团的重要需求，这样，这种关系也就让原本不够富裕的人富裕起来。在《奥德赛》第三章，忒勒玛科斯到皮洛斯和斯巴达的“希诺斯”那里打听“他那四处飘泊的父亲奥德赛”的消息。这位“希诺斯”，可能就是这样一个贸易伙伴，他靠自己的万贯家财爬上了国王的宝座。

毫无疑问，和外来人打这种互利互惠的交道机会越多，就越有利于强化那时已经发生的与原始小群体的团结意识、共同目标意识、以及集体主义精神的决裂。无论如何，某些个人的确挣脱或者摆脱了小社团的束缚和责任，不但开始在其他社区居住，而且着手和更多的社团建立联系，从而为一个关系网络打下基础。这个网络覆盖整个地球，不但有无数的中间环节，而且还有数不清的分支。尽管是在不知不觉中、在并非出自初衷的情况下，这些个人总算有能力为建立一种更加复杂、更为扩展的秩序做出自己的贡献。这种秩序，远远超出了他们自己或者同代人的眼界。

为了创造这样一种秩序，这些人必须有能力仅为自己才知道的目的使用信息。而要做到这一点，他们就不得不求助于某些相隔甚远的人群都来从事的实践活动，如希诺斯的活

动之类。这些实践活动的形式可以普遍一致，但是从事这种实践的个人所拥有的知识和奋斗目标却会各不相同，可以根据各自的信息优势来确定。这就刺激了个人的创造力。

事实上，只有单独的个人而不是他的群体能够获准进入陌生的领地，在那里获得伙伴们尚未拥有的知识。所以，贸易的基础不是集体的知识，而是不同的个人知识。要想使个人创造力在这方面的使用成为可能，只有越来越多地承认专有财产的存在。私人收入的增加是船员和其他商人的奋斗目标。

为了使我们刚刚讨论过的论点免于被人误解，我们必须牢记的是，人为什么采纳某种特殊的新习惯或者革新并不是最重要的事情。更为重要的是，为了保持一种习惯或者革新，我们有两个不同的先决条件需要满足。第一，肯定存在某些条件，它们使某些实践有可能通过世代相传而保持下来，但这些实践的益处并不一定被人理解或者被人欣赏。第二，恪守这些习惯的人，一定能得到各种各样的便宜，从而使自己能够比别人得到更加迅速的扩张，并最终超过（或者吞并）那些不拥有类似习惯的人。

比国家更古老的贸易

人类最终还是能够这么密集地占据大部分地球，并使它能够在几乎不能在当地生产任何生活必需品的地方接纳数目

众多的人口。之所以出现这种结果，是因为人类已经学会了向最边远的角落扩展，并从每一个地方采集为养育整体所需要的不同成分，宛如一个巨大的躯体在伸展四肢。的确，即使南极洲让千千万万的采矿人过上一种丰裕自足的生活，时间也许不会太远了。在宇宙太空的观察者眼里，地球的表面就这样被人类覆盖了，并随后表现出日新月异的变化，似乎有点像一种生物组织的成长。但它绝对不是这种东西；与这种过程相伴生的，是并不遵循本能的要求，而是恪守传统习惯和传统规则的个人。

个别的商人和东道主很少知道（他们的先辈一样也不太知道），他们给人提供的具体的个人需要是什么。他们也不需要这种知识。许多种这样的需要，直到遥远的未来才会出现，相隔时间之久远，没有什么人能够哪怕预见到它们的一般轮廓。

对经济史的研究愈是深入，下面一种看法就愈是显得荒唐。这种看法认为，一个组织完善的国家出现之日，就是早期文明发展到顶峰之时。在历史的说明中，我们过分夸大了政府发挥的作用，因为我们必然知道有组织的政府干了些什么，而对个人行为的自发协调所成就的东西则不甚了了。之所以让人产生这种误解，根本原因还是在于保存下来的东西如文献和纪念碑之类的本质。下面一则故事（我希望它不是真的）很能说明我们如何误解了真实的历史。有一位古生物学家，仅仅因为看到最早的文献上说具体的价格刻在石柱子上，就推断说价格总是由政府制定的。然而，和下面的论证相比，这个故事却根本不是最糟糕的。有人论证道，巴比伦

的城市里没有存在过定期的市场，因为在那里的废墟中没有发现合适的开阔的露天场地，好像在热带地区这种市场就得在露天举行。这还是一本著名作品中的论证！

政府更经常的是阻碍而不是引发长途贸易的发展。有些政府，由于给参加贸易活动的个人赋以更大的独立性，提供更大的安全保障，从由贸易导致的信息增加和人口膨胀中获得不少好处。然而，一旦知道自己的人民是那样依赖某些基本食品和基本原料的进口，政府自己常常会插手贸易，以种种方式保障这些东西的供应。例如，有一些政府，当通过私人贸易了解到某地存在某些合乎需要的资源以后，就试图组织军事远征或者殖民化行动来获得这些资源。在试图这样做的政府中间，雅典人既不是第一个开头的，也不是最后一个结尾的。但是，如果仅仅根据这一点，就像某些当代作家那样做出结论，说雅典最为繁荣昌盛的时期其贸易由政府通过契约来"管理"调节，并在固定的价格上进行，只能会失之荒谬。

事情恰恰相反，强大的政府似乎一次又一次地严重破坏了自发的改善，以致文化发展的进程经常面临夭折的命运。东罗马帝国的拜占庭政府可算作这方面的一个例子。中国的历史也提供了许多实例，这些例子告诉我们，政府曾强制推行那样一种完美无缺的秩序，以致没有可能对它进行任何形式的革新。这个国家，无论在技术还是在科学方面，都遥遥领先于欧洲的发展。早在12世纪，她就在浦江沿岸开发了10口油井。政府的控制力量，导致的是她后来的落后，而不是早期的进步。使世间这一最为进步的伟大文明落后于欧洲的，

是她的政府的过分专制，政府管制的如此之严，以致没有留下任何发展的余地。而在欧洲，正如最后一章所谈到的那样，中世纪时期之所以出现那样史无前例的扩张，也许全在于当时政治的无政府状态。

哲学家的盲目

处于先导地位的希腊贸易中心，尤其是雅典和后来的科林斯，其巨额财富是那么少的得益于人为的政府政策：要想知道这种繁荣的真正源泉是多么不为世人所知，只要看一看亚里士多德也就够了。这位伟大的哲学家，竟完全不理解他在其中生活的那种先进的市场秩序。尽管有时人们把他作为第一个经济学家来引证，他所讨论的经济问题却只是如何管理家产，至多也不过是如何从事个人的事业，如经营一个农场之类。关于市场的获得性行为，他将这方面的研究称之为chrematistika，自己则对此嗤之以鼻。尽管当时的雅典人以和远方国家进行的粮食贸易为生，他的理想秩序却仍然是一个autarkos秩序、即一个自给自足的秩序。尽管也有人宣称他是一位生物学家，亚里士多德却认识不到形成任何复杂结构所必需的两个重要方面：秩序的进化和秩序的自我成形。正如恩斯特·门格所说的那样："什么宇宙可能从原初的混沌中发展而来，什么高级生物可能从低级生物发展而来，这些观点在亚里士多德的思想体系中根本就找不到。"重复一遍："亚里士多德反对任何形式的进化。"他似乎没有注意到"自然"（或physis）的意思就是描述成长的过程，也似乎不熟

悉不同自成秩序之间的几种区分。而前苏格拉底的哲学家就已认识到了这些分别，如自发生长的Kosmos（宇宙）和人们有意安排的秩序之间的区别，后者的例子有军队，早期思想家将这后一种秩序称之为taxis。在亚里士多德看来，人类活动的全部秩序都是taxis，都是由有序的思想对个体行为有意进行组织的结果。如我们前部分所见（第一章），他曾明确宣称，只有在小得能让每个人听到预言家的喊声的地方，只有在这样一个可以轻易搜索的地方，秩序才可以建立起来。他宣称："数量过多的人口无法参与秩序"。

对亚里士多德来说，只有现存人口的已知需要给进行经济方面的努力提供自然的或者合法的辩护。人类，甚至还有自然，在他的眼里，似乎从古到今都是当时的样子。这种稳定性观点没有给进化概念留下任何余地，甚至阻止他提问现存体制何以产生的问题。他似乎从未想到过，如果其祖先只是满足于他们已知的当时之需，大多数当时存在的社团，当然还有人口众多的雅典伙伴，可能就无由降生于世。他也不知道世间还有一种实验过程存在，在这种过程中，人们通过对抽象规则的遵奉不断适应未曾预见到的变化。这种过程，一旦获得成功，就会导致人口的迅速增加和规律性模式的逐渐形成。因此，尽管亚里士多德也曾确立一种研究伦理理论的普遍模式，但是，遵从这种模式，人们就不会发现有关的线索，借以认识由历史提供的规则的有用性，也不会想到要从经济的角度分析这种有用性，因为理论家根本不知道答案可能就在这种规则之中的问题。

在亚里士多德的思想体系中，只有那些以给他人好处为

目的行为才可以在道德上被人接受，所以，只以个人收入为目标的行为肯定是恶的。商业方面的考虑可能没有影响大多数人的日常活动，但这并不意味着他们的生活在较长的时期内不依赖于一种使其能够购买必需品的贸易如何运作。为收入目的而进行的生产曾被亚里士多德斥之为不自然的东西，但是，早在他那个时代以前，这种生产就已成为一种扩展秩序的基础，这种秩序大大超越了其他人的已知需要。

正如我们现在所知，在人类活动结构的演进过程中，有利可图是一个信号，指引选择行为朝着使人更能获益的方面发展；一般来讲，只有更能使人获利的东西才能养育更多的人，因为它加的多而牺牲的少。这一点，至少已经被亚里士多德以前的某些希腊人感觉到了。的确，就在公元前第五世纪，也就是在亚里士多德之前，第一位真正的伟大历史学家开始撰写他的伯罗奔尼撒战争史。他追忆道，早期的人们“由于没有商业活动，没有通过陆路或者海路进行交流的自由，耕作的田地仅仅能够满足日常生活之需，因而从来无法过上一种高于流浪生活的日子”，所以最后“既没有建造出伟大的城池，也没有获得其他任何形式的伟大之处”。但是，亚里士多德竟忽略了这种看法。

亚里士多德的建议，既疏于经济学的考虑，又无视进化的规律。如果雅典人真的遵从他的建议行事，他们的城市敢情会萎缩为一个可怜的村庄，因为他关于人类秩序的观点让他得到一种只适合稳定状态的伦理学。尽管如此，他的学说还是渐渐成为以后两千年间哲学与宗教思想的主宰，尽管事实上同样的哲学宗教思想是在一种高度能动、急剧扩展的秩

序中形成的。

到了13世纪，托马斯·阿奎那采纳了亚里士多德的学说，后来，亚里士多德的伦理学又被宣布为罗马天主教的官方教义。这样一来，亚里士多德关于微观秩序的道德规范体系就大大扩展了自己的影响。中世纪教会和早期现代教会的反商业态度，它们将利润斥之为高利贷的作法，它们关于公平价格的说教，以及它们对商业收益的高度歧视，无一不是地地道道、彻头彻尾的亚里士多德主义。

当然，到了18世纪，亚里士多德在这些方面（以及在其他方面）的影响日渐减弱。大卫·休谟认识到，市场使人们有可能“给他人服务却并不表示真正的善意”，甚至根本不认识服务的对象；市场还使人有可能“为了公共的利益而工作，尽管其他人并不抱有这种目的”；这时候，人们在其中行事的秩序，“让人一切从利益出发，甚至可以让坏人为公共的利益做贡献”。有了这样的看法之后，关于自组织结构的概念开始向人类明示，从此变为我们理解所有复杂秩序的基础。直到那时为止，这些复杂的秩序在人们的心目中还仍然是一些奇思异想，只有超人的想法、只有神奇的思维才能产生这些东西。现在，人们则逐渐认识到市场如何使每一个人能够在一定的限度内为了个人的目的使用自己的私有知识，即便对规范其行为的秩序一无所知。

尽管存在这种巨大的进步，或者说，也许是完全忽略了这种进步的存在，一种仍然渗透在亚里士多德思想中的，一种天真幼稚、带有几分孩子气的泛灵论世界观，开始主宰社会学理论并进而成为社会主义思想的基础。

第 四 章

本能与理性的反叛

切不可以为实行科学的方法就能增强人类的思维能力。有人相信，一位在某个甚或某些科学领域出类拔萃的人在思考日常事务的时候比其他任何人都要来得合理，其实，再没有其他任何东西比这种信念更不符合经验了。

——威尔弗雷德·特罗特

对财产的挑战

尽管亚里士多德对贸易的重要性一无所知，而且对进化也不怎么理解，尽管亚里士多德的思想在植入托马斯·阿奎那的体系之后支持了中世纪教会和早期现代教会的反商态度，但只是到了很久之后，尤其是到了17、18世纪的法国思想家那里，才出现几项重要的进展，它们联合作用，才开始对扩展秩序的核心价值和扩展秩序的建制提出有效的挑战。

其中一项进展与现代科学的崛起有关。在现代科学的崛起过程中，一种特殊形式的唯理主义、一种我称之为“构成

主义”或“唯科学主义”的东西，获得越来越重要的地位。在以后几个世纪的历史发展中，一代代严肃的思想家，的确是在这种唯理主义的引导下思考着理性及其在人类事务中的地位和作用。这种特殊形式的唯理主义，一直是我在过去的50年间从事研究工作的出发点。在这些研究工作中，我试图向人表明，这种唯理主义不是经过深思熟虑的东西，它包含一种关于科学、关于合理性的错误理论。这种理论滥用理性，而且，在此最为重要的是，它不可避免地导致对人类建制的产生和本质的错误解释。道德学家们总是在最后以理性和文明之最高价值的名义，用这种解释来奉承相对说来未曾成功的人，并激励人们满足自己的原始欲望。

在现代时期，这种唯理主义形式以笛卡尔为滥觞，不仅彻底地抛弃传统，而且大言不惭地宣称，纯粹理性不仅能够在不要任何中介的情况下直接服务于我们的欲望，而且自己就可以建立一个崭新的世界、一种崭新的道德、一套世间尚未有过的法律体系，甚至于一种新的、经过纯化的语言。尽管这种理论的谬误之处昭然若揭，它却仍然统治着多数科学家、文学家、艺术家，以及其他知识分子的思想。

对于我刚刚写下的一切，我也许应该立即加以限定，附带告诉人们：在所谓的唯理主义内部，也存在其他一些思想分支，它们以不同的方式处理这些问题，如将道德行为规则本身视之为理性的一部分。比如，约翰·洛克曾经解释说：“然而，我这里所说的理性并不是理解事物的能力，能够形成一系列的思想、推演出一连串的证明，而是明确的行动原则，从中可以导出所有的美德和构造道德规则所需要的一切”。但

是，在自称为唯理主义者的人中间，像洛克坚持的这种观点实在少得可怜。

对扩展秩序提出挑战的第二项有关发展，出自让—雅克·卢梭的工作和影响。这位风格独特的思想家，尽管常常被人看作非理性主义者或者浪漫主义者，骨子里却是恪守笛卡尔的思想并以其为真正的依赖。卢梭那丰富多彩、激烈奋发的思想渐渐主宰了"进步主义者"的思维并让人们忘记，自由作为一种政治建制的出现，并不是人们"追求自由"、摆脱束缚的结果，而是人类寻求保护，以便保障已知私人领地的安全所作努力的结果。卢梭使人们忘了行为规则一定会给人施加限制，而秩序就是这种规则的产物；就是因为限制了每一位个人可以用来达到一己目的的手段范围，这些规则才大大扩展了每个人可以成功地追求的目标范围。

在《社会契约论》一书中，卢梭开门见山地宣称："人生本来是自由的，可他现在却是锁链加身"，从而希望把人从所有的"人为"束缚中解放出来。正是这位卢梭让一直称之为野蛮人的人成为进步知识分子的真正英雄，敦促人们摆脱自己因之得以繁衍四方的种种限制，并且构造了一个成为获得自由之最大障碍的自由概念。卢梭曾经断言，与传统或者理性相比，动物本能在人们有秩序的合作中是一种更好的指导。作出这种断言之后，他又杜撰了一种虚构的人民意愿，即一种"普遍的意愿"，人们通过它成为"单一的存在，成为一个个人"。这，也许就是当代知识唯理论的不幸观念的主要思想源泉。这种不幸的观念信誓旦旦地向我们许诺，说它可以引导我们返回福地乐园，在那里，我们的自然本能而不是对

它们的习得性限制使我们能够按照《创世记》中的指引“征服世界”。

这样一种观点，的确有一种公认的诱惑力。但是，它的这种力量却并不得益于理性和证据（且不管它自己如何宣称）。一如我们所见，野蛮人远远谈不上自由，他也没有征服世界。除非他所在的群体取得一致性意见，否则他就会一无所成。个人的决定预示着个人的控制范围，因而只有伴随着专有财产的出现才成为可能。而专有财产的发展，转而又为一种扩展秩序的成长打下基础，正是这种扩展的秩序，超越了头人或者总督的概念，即超越了关于集体性的观念。

尽管存在这些矛盾，卢梭的呼吁总归是十分有效的，而且无疑是，它在过去的两百年间动摇了我们的文明。此外，尽管是一位非理性主义者的呼吁，它仍然使用笛卡尔式的暗示告诉人们，我们可以用理性获得自然本能直接赐予我们的一切并用理性对这一切予以辩护，从而对进步主义者具有莫大的诱惑力。事实上，卢梭给人颁发了理智上的许可证，允许人们丢掉文化的限制，允许人们赋予从使自由成为可能的限制中获取“自由”的努力以合法性，并且允许人们将这种对自由之基础的攻击称之为“革命”。在这之后，财产越来越受人们的怀疑，并且不再被人普遍视之为产生这种扩展秩序的主要因素。与之相反，人们越来越趋于假定，调节专有财产之界定、之转移的规则，可以代之以关于如何使用财产的中央决策。

的确，到了19世纪，对财产在文明发展过程中的作用进行的严肃讨论和认真理解，似乎已经在许多领域遭到禁止。

在这段时期内，财产日渐遭到许多人的怀疑，其中一些人，本来是有希望对它详加研究的。这是一个革新主义者力图避免的论题，因为这些人十分笃信人类合作结构的理性重构。（这种禁止一直持续到20世纪。例如，布赖恩·巴里关于用法和“分析性”的声明、冈纳尔·默塔尔后来关于“财产与契约的禁忌”所作的讽刺性评论，都是这方面的例证。在巴里那里，公正“现在在分析方面和‘沙漠’与‘需要’相联系，所以我们可以十分贴切地说，某些休谟称之为“公正原则”的东西，已经不怎么公正了”。）例如，人类学的创始人越来越忽略财产的文化作用。E·B·泰勒在他那两卷本《原始文化》中，主题索引既无财产，也无所有权的条目。E·韦斯特马克倒是花了长长一章的篇幅讨论财产问题，可他在圣·西门和马克思的影响下，把财产当成了“非劳动性收入”的客观来源，并据此作出结论，说“财产法早晚要发生根本性的改变”。构成主义的社会主义倾向也影响了当代古生物学，但是，在社会学的研究中，它极其突出地表现得不能理解经济现象（在所谓的“知识社会学”中情况更糟）。社会学本身几乎可以叫作社会主义的科学，因为它公开表白自己能够创造一种社会主义的新秩序，或者，时间更近一些，甚至能够“预见未来的发展并构造未来……或者创造人类的未来”。像“自然学”曾经一度声称可以取代所有对自然的专门化研究一样，社会学的研究完全无视一些专门学科已经获得的知识，长期以来，这些学科曾经研究了法律、语言、以及市场这些已臻成熟的结构。

我刚刚写道，对诸如财产一类的传统建制的研究“曾遭

禁止"。这决不是什么危言耸听、夸大其词。事实上，像道德传统的进化选择这样一个如此有趣、又如此重要的过程竟然没有得到多少研究，这些传统在文明发展中所起的导向作用竟遭如此的忽略，不能不说是一件令人十分奇怪的事。当然，这在一位构成主义者眼里不会显得这么奇怪。如果有人仍然在"社会工程"的欺骗中生活，笃信人可以有意识地选择自己的去向这种观念，那么，发现他如何达到目前的处境似乎并不怎么重要。

尽管不能在这里予以详细的讨论，但我还是可以顺便提一下，对财产和传统价值观的挑战并不仅仅来自卢梭的追随者：它们也部分地来自宗教，尽管这一点也许不那么重要。事实上，这个时期的一次次革命运动（理性论社会主义以及后来的共产主义），有助于复活在宗教上反叛基本财产和家庭建制的异教传统。在前面几个世纪，这种反叛的领导者是异教徒，如灵知论者、摩尼教徒、鲍格米勒派教徒和清洁派教徒。到了19世纪，这些特殊的异教徒已经销声匿迹，但又出现了成千上万的新式宗教革新家。这些人把自己大部分的热情倾注于反对财产和家庭，并且诉诸于原始的本能来对抗这些限制。简言之，对私人财产和家庭的反叛并不仅仅局限于社会主义者。人们发明了神秘的和超自然的信念，不仅用它们来为习惯上施加给本能的限制进行辩护——如在罗马天主教教义和新教教义的主流中就是这

样，而且还在不太重要的运动中支持本能的释放。

由于篇幅有限，加上能力不足，在本书中我无法讨论刚刚提到的第二种传统返祖现象客体：家庭。然而，我至少可以提一下，我相信，新的实际知识已经在某种程度上抽去了传统性道德规则的某些基础，而且，在这个领域，带有根本性的变化似乎迟早都要发生。

前面我们已经稍微提了提卢梭及其遍布各个领域的影响，还有其他一些历史发展，目的只是告诉读者，严肃思想家们对财产和传统道德的反叛，并不是最近才发生的事。现在，我将转而讨论卢梭和笛卡尔在20世纪知识界里的继承人。

但我首先必须强调，在这里，我多半已经忽略了这种反叛的漫长历史，以及它在不同国家、不同地区发生的种种转折。奥古斯特·孔德引进"实证主义"一语，用来指称代表"证明了的伦理学"（即由理性证明了的）的观点，以便作为对超自然地"启示的伦理学"的唯一替代者。早在此事发生之前，杰里米·边沁就已经为我们现在所谓的法律与道德实证主义打下最为一致的基础。法律道德实证主义是法律道德体系的构成主义解释，根据这种解释，法律与道德有效性以及意义完全依赖于设计者的愿望和意向。在这种发展中，边沁本人也是一位后期的代表。这种构成主义不仅包括后来由约翰—斯图亚特·穆勒和后期英国自由党代表并予以发展的边沁传统，而且实际上也包括所自称为"自由主义者"的美国人（这些人不同于经常在欧洲见到的某些其他非常不同

的思想家，这些思想家称之为"老辉格党人"更合适一些，其著名代表是亚历克斯—德·托克维尔和阿克顿勋爵）。正如当代瑞士一位敏锐的分析家所提出的那样，如果人们接受占统治地位的自由主义（应该说是"社会主义"）哲学，这种构成主义的思维方式就会真的不可避免。自由主义哲学假定，只要善恶之分对人尚有任何意义，人自己就必须，而且也能够有意地在善与恶之间划条界限。

知识分子及其理性社会主义传统

我就道德与传统、经济与市场，以及就进化所发表的看法，显然和许多很有影响的思想相互冲突，不仅与第一章所讨论的、如今已不在被人广泛持有的社会达尔文主义相冲突，而且也与过去与现在的其他许多观点相矛盾：柏拉图与亚里士多德的观点、卢梭与社会主义奠基人的观点，以及圣·西门、卡尔·马克思和许多其他人的观点。

的确，我的论证的基本观点是和20世纪的主要思想观点针锋相对。我的基本论点是，尤其包括财产建制、自由体制和公正制度在内的道德准则，并不是人类理性的创造物，而是一种明确的第二天资，是文化进化赋予人类的东西。理性主义的影响的确相当广泛、极为深刻，甚至可以达到这样一种程度：一般来说，受过教育的人智力愈高，他（或她）现在就不仅愈有可能成为一个理性主义者，而且也愈有可能坚持社会主义的观点（不管他（或她）是否教条得足以给自己的观点贴上某种标签，如"社会主义的"之类）。我们在知识

的阶梯上爬的越高，与知识分子交谈的越多，我们就越有可能接触到社会主义的信念。理性主义者总是要使自己更为理智、更有知识，而理智的知识分子总是趋向于成为社会主义者。

如果可以在这里插进两段个人评论，我倒觉得可以根据自己的亲身经历评论一下这种观点。事实上，尽管许多年来我一直系统地考察并批判这些理性主义观点，我也和当代多数非宗教型欧洲思想家一样，在本世纪早期以这些观点作为自己的世界观的基础。那时候，它们显得是自明的东西，遵循它们的指引，似乎可以摆脱一切有害的迷信。我本人也花了不少时间尽力拼搏，力图摆脱它们的束缚，并在这种斗争过程中发现，它们本身也是一些迷信。所以，关于后面几页谈到的具体学者，我从个人角度来讲真不敢作出过分严厉的评论。

此外，在这里向我的读者重提我的论文《为什么我不是一个保守主义者》也许非常合适，以免他们从中得出不恰当的结论。和埃德蒙·伯克一样，我也没有多少托利党式的保守主义。要说我有保守主义思想，那也只能完全局限于道德规则方面。我完全赞成试验，之所以如此，是因为我希望实现比保守政府所允许的更多的自由。关于我将要讨论的理性主义者知识分子，我反对他们不是因为他们进行试验；恰恰相反，他们试验的实在太少了，他们自以为是试验的东西，到头来显得十分平庸。无论

如何，回复到本能中去的思想实在是和下雨一样常见，到目前为止，人们如此频繁地对它施行检验，以致于我们不再能够清楚地知道它在什么意义上可以仍然被称之为实验性的东西。我之所以反对这样的理性主义者，是因为他们宣称自己的实验是理性的产物并给它们披上伪科学方法论的外衣，是因为他们一面征召有影响的后备军并对无法估价的传统实践（整整一个时代的进化型试错实验的结果）展开没有根据的攻击，一面又为自己的“实验”遮风挡雨，使其免遭人们的检验。

理智的人们总是过高估计理智的力量，总认为我们的文明所提供的一切优点、一切机会全得益于有意的设计，而不是对传统规则的遵奉。类似地，他们还会假定，在理性的引领下，通过更多的理智反思，通过更恰当的设计，再借助于人类行为的“理性协作”,我们可以清除余下的其他一切不合人意的特点。认识到这一点，原来因发现理智的人们趋向于成为社会主义者而感到的惊奇就会烟消云散。由于理智的人作出了上述假定，他们就会倾向于赞成实行中央经济规划和经济控制，而这些东西都是社会主义的核心东西。当然，知识分子会要求对他们将要从事的一切作出解释，而且不太乐意仅仅因为一些实践碰巧主宰了自己碰巧生在其中的社团就将其全盘接受下来；这样一来，他们就会和那些默默接受现有主导行为规则的人发生冲突，至少也会对这些人不屑一顾。此外，同样可以理解的是，他们总希望与科学与理性联姻，

与数世纪以来自然科学取得的惊人进步结盟。由于了解到构成主义和唯科学主义就是科学和理性之应用所意味的一切，他们觉得很难相信有什么有用的知识竟然不是发源于人为的实验，也很难接受除自己的理性传统之外的其他任何传统的有效性。比如说，有一位著名的历史学家就曾以这种态度写道："几乎仅仅根据定义，传统也是一种可以指责的东西。它应该遭到讥讽，应该被人厌恶。

根据定义：巴里希望通过"分析性定义"使道德和公正成为不道德、不公正的东西；在这里，塞顿-沃森是打算以同样的手段对付传统，即用定义来使它变为可以指责的东西。在第七章，我们将重新讨论这些说法，重新研究这种"新观点"。与此同时，让我们还是更贴切地考察事实吧。

这些反应全都可以理解，但它们也产生不少后果。但是，当人们喜爱的不是真实的理性之果，而是这种惯常的理性传统的时候，这些后果就会非常之危险，因为这样的偏爱会引导知识分子忽视理性的理论局限性，无视一个由历史信息和科学信息构成的世界，对生物科学及像经济学之类的关于人的科学极其无知，甚至于错误地表述传统道德规则的起源和功能。

像其他传统一样，理性的传统也是习而得之，而不是生而有之。它同样也存在于本能和理性之间；现在，这种关于高贵理性与真理的传统，其真实的合理性和真理性也必须予

以严格认真的检验。

道德与理性：几个实例

为了避免让人以为我是在夸大其词，我准备马上提供几个实例。但是，我并不想对我们的伟大科学家和哲学家有任何不公正，我将客观地讨论他们的一些思想。尽管他们在自己的思想观点中表明了问题的严重性，即是说，我们的哲学和自然科学根本不能理解我们的主要传统所发挥的作用，但是，他们通常并不直接对这些思想的广泛传播负责，因为他们还有许多更重要的事情要做。另一方面，读者也不要以为我引证的论述仅仅是著名学者们即兴而发的感想，或者是不正常时的偏激；恰恰相反，它们都是从一个源远流长的理性主义传统得出并和这一传统保持高度一致的结论。的确，我并不怀疑这些伟大思想家中间还是有一些人不惜花费苦力来理解人类合作的扩展秩序，只是到了最后，他们才变成这种秩序的顽固且常常是不自觉的敌手。

但是，真正竭力传播这些思想的人、即构成论理性主义和社会主义的真正坚持者，却不是这些著名的科学家。他们倒常常是所谓的知识分子，我在其他地方曾经很不客气地称之为专业性"思想二道贩子"：一些教师、记者和"大众传播媒介的代表"。这些人从科学的长廊中吸收一些面目全非的道听途说，转而俨然以现代思想的代表自居，好像自己无论在知识还是在德行方面都远远超过了任何一位高度尊重传统价值的人，好像自己的职责就是给大众提供新的思想。为了标

新立异，他们就必须嘲弄一切传统的东西。对于这种人来说，由于他们为自己指定的地位所使然，“新奇性”或者“新闻”而不是真理，成了主要的价值，尽管很难说这是出自他们的本意，尽管他们提供的东西常常以真实取胜而不是以新奇引人。此外，我们完全可以怀疑，这些知识分子是否有时候也是因怨而恨、由恨而奋发，因为他们虽然最知道该做一些什么，获得的报偿却大大少于那些其言行事实上在指导实际事务的人。这种科技进步的文字解释者，许多观念都是从真正的科学家那里乞讨而来的，在传播一种社会主义理想，鼓吹一种由中央指导的、每个人在其中各司其职的经济体制方面，却大大超过了这些科学家。在这一方面，H·G·韦尔斯由于工作质量极高而可以算作一个突出的实例。另一个例子是乔治·奥韦尔。他曾经论证道：“只要稍微动一动脑子，任何人都会十分清楚地知道，这个世界是一个十分富足的世界，至少是潜在地如此。在这里，我们可以顺应自然、尽情改变这个世界，只要愿意，我们都可以像国王那样生活。”

在这里，我不准备讨论奥韦尔、韦尔斯这些人的工作，而是要重点研究某些大科学家提出的观点。我们可以从雅克·莫诺开始。莫诺是一位伟大的人物，是现代分子生物学的主要创始人，对于他的科学工作，我是十分敬佩的。但是，他对伦理学的反思，价值可就完全不同了。1970年，诺贝尔基金会关于“价值在事实世界中的地位”组织一次学术大会。莫诺在这次会上宣称：“曾几何时，人们认为伦理与价值与我们的自由选择无关，而只是一个义务责任的问题。现在，科学的发展终于摧毁了这种思想，不仅使它显得荒谬绝伦，

甚至还把它降格为毫无意义的奇思异想。”同年的稍后一个时期，为了重新强调自己的观点，莫诺在《偶然与必然》这本现已闻名遐迩的书中论证了同样的观点。在那里，他责令我们苦行禁欲地拒绝一切其他思想营养，只承认科学是新的唯一的真理源泉，进而修改整个伦理学的基础。像多如牛毛的其他类似断言一样，该书也在最后得出这样一种看法："伦理学本质上是非客观的东西，因而要永远被拒斥在知识的大门之外。”新的“知识伦理学并不把自己强加于人；恰恰相反，是人自己将这种伦理学强加在自己头上。”莫诺认为，这种“新的知识伦理学是唯一既符合理性又完全理想化的态度，我们可以以它为基础建立一种真正的社会主义。”莫诺的思想颇有自己的特色，因为它们深深地植根于一种知识论。这样一种知识论，首先认为某些类型的行为可以更好地满足我们的意愿，然后在此基础之上试图建立一种行为科学——且不管它是叫做幸福论、功利主义、社会主义，还是叫做别的什么名子。它劝导我们以这样一种方式为人行事，这种方式将允许既定的情势满足我们的愿望，使我们更加幸福，如此等等。换言之，人们希望的是这样一种伦理学，遵循它的指引，人可以有意识地达到已经知道、切合人意，而且是经过事先选择的目标。

莫诺的结论来源于他的这样一种观点，这种观点认为：除了将道德准则归之于人类的发明之外，说明道德起源的唯一其他方式是泛灵论的或者拟人化的说明，如在许多宗教中就是这样。而且，完全真确的是，“对人类整体而言，所有的宗教都和一种拟人化的神性观相互交结，这种观点把神视

为一位圣父、一位朋友，或者一位君主，对于他，人必须竭诚服务、尽心效力，并顶礼膜拜。像莫诺和其他绝大多数自然科学家一样，我也无法接受宗教的这种特征。在我看来，它似乎把某种无法被人理解的东西降低到稍微高贵一些的人的思想水平。但是，拒斥宗教的这种特征，并不妨碍承认一些实践的保持得益于宗教。与人们通过理性所成就的多数东西相比，这些实践在使人能够在芸芸众生中求生图存的过程中更为重要（见下面的第九章）。

莫诺并不是唯一循此路径展开论证的生物学家。另外一位大生物学家、一位知识渊博的学者作出的陈述，比我已经碰到的其他任何陈述都更能说明对"进化规律"的错误解释会把高超的理智引到何等荒谬的田地（见上面的第一章）。约瑟夫·李约瑟写道："一种由社会公正和同志友情构成的新型世界秩序，一种充满理性、没有阶级的国家，决不是狂热的唯心主义梦想，而是一种从整个演化进程中得出的逻辑推论，其权威性并不稍逊于在背后支持它的秩序，因而被人信之为最合理的东西。"

我在后面还要回头讨论莫诺，但希望首先收集几个别的例证。我在其他地方已经讨论过的一个特别合适的例子是约翰-梅纳德·凯恩斯。这是一位从传统道德中解放出来的人，代表着整个时代，完全有资格跻身于最有代表性的时代思想领袖之列。凯恩斯相信，借助于对可预见的效果的考虑，他可以建造一个更加美好的世界，而不是屈从于传统的抽象规则。凯恩斯用"习惯性智慧"这个短语，来表示他对这些规则的轻蔑。在一段很能说明问题的自传性叙述中，他告诉我

们他年轻时代参加的剑桥小组（其中绝大多数人后来都成了布卢姆伯里小组的成员）怎样“完全彻底地抛弃遵守普遍规则的个人责任”，以及他们怎样“在严格的道德意义上是不道德的人”。他还不无谦虚地补充道，55岁那年，他已经年纪太大，改变不了自己了，因而乐于继续成为一个不道德的人。这位出类拔萃的思想家还颇有特色地为他的某些经济学观点辩护，为他笃信市场秩序的管理这样的一般信念辩护，而他辩护的理由仅仅是：“从长远的观点看，我们都会死去”（那就是说，我们不管造成多么长久的破坏都没关系；只有现时的短期行为——包括公众舆论、要求、投票、以及用来进行煽动的所有资料和所有贿赂——才是我们所应该考虑的东西）。“从长远观点看，我们都会死去”，也是另外一种颇具特色的表白，它表明凯恩斯不愿意承认道德规则要考虑长远的效果——这些效果超出了我们可能拥有的认知能力，同时也表明他倾向于蔑视具有长远考虑的习得性规则。

凯恩斯也反对“节约美德”的道德传统，并和千千万万自负的经济学家一起拒绝承认要想使资本商品的生产（投资）增加，就必须普遍要求一种消费者需求量的减少。这转而使他投入大部分的心力来发展他的“一般”经济学理论。正是由于这一理论的存在，我们才在本世纪六、七十年代遇到世界范围内的通货膨胀，并随之出现严重的失业这一不可避免的后果。

因此，使凯恩斯思想陷于混乱的不光有哲学。

经济学也起了不少作用。阿尔弗雷德·马歇尔，这位对问题了如指掌的人，并没有恰如其分地让凯恩斯认识到约翰-斯图亚特·穆勒早在年轻时就已得到的一个重要看法："对商品的需要并不是对劳动的需要"。莱斯利·斯蒂芬勋爵（弗吉尼亚·伍尔夫的父亲，布卢姆斯伯里小组的另外一位成员）在1876年这样来描写这个学说："它是一个很不被人理解的学说，对它的完全认识也许是对一个经济学家的最好检验"。他说了这番话，还遭到凯恩斯的无情嘲讽。

尽管凯恩斯不自觉地在削弱自由的过程中做出了巨大贡献，他却以不附和布卢姆斯伯里的朋友们普遍坚持的社会主义而让这些人大为震惊；然而，他的大多数学生都是形形色色的社会主义者。不管是他本人还是他的学生们，都没有认识到扩展的秩序何以要以长远的考虑为基础。

凯恩斯观点的背后，是这样一种哲学幻觉：存在一种无法定义的"德性"特征。这是一种有待于每个人去发现的特征，是每个人有责任去追求的特征，承认了它的存在，就是为人们对许多传统道德规则表现出的轻蔑和漠然进行辩护（这种观点，通过G·E·莫尔的工作主宰了整个布卢姆斯伯里小组）。正是上面说的哲学幻觉，让凯恩斯对自己的思想源泉产生一种颇具特色的敌意。例如，这一点在E·M·福雷斯特那里也非常明显，他总是一本正经地论证说，使人类摆脱"商业主义"的束缚，已经像需要摆脱奴隶制的锁链一样急迫。

类似于莫诺和凯恩斯思想的观点出自一位不太著名、但仍然很有影响的科学家：精神分析学家G·B·奇泽姆(G.B.Chisholm)，他是世界卫生组织的第一任秘书长。奇泽姆也是不遗余力地主张“清除正与误的概念”，并且坚持认为精神病学者的任务就是让人类摆脱“善与恶这个累人的重负”。他的这项建议，当时得到美国高级司法当局的欣赏。在这里，道德又一次被视为非理性的东西——因为它没有“科学的”基础，而它作为文化知识累积之体现的地位，仍然没有被人认识到。

然而，现在还是让我们把眼光转向一位甚至比莫诺和凯恩斯都更加伟大的科学家爱因斯坦。也许，在我们这个时代，他就是最伟大的天才。爱因斯坦关注的，是一个不同的、然而又是密切相关的论题。在一个流行的社会主义口号下，爱因斯坦写道，“为使用而进行的生产”，应该取代资本主义秩序的“为获利而进行的生产”。

这里的“为使用而进行的生产”意指这样一种工作，通过预测产品将来为谁所用，而得到指导。但是，这种观点没有考虑我们在前面数章提出的各种意见，因而需要进一步论证如下：在自发式市场秩序中，只有不同商品不同服务的期望价格与其成本之间的差额，才可以告诉个人他给社会总产品的生产作出了多少贡献，而我们大家都根据自己的贡献额从这一总产品中取得己之所需。爱因斯坦似乎没有意识到，只有根据市场价格进行的核算和分配，

才使我们有可能在最大限度内开发利用可以发现的资源，有可能指导生产，以服务于生产者无法认识到的目的，也才使个人有可能颇有成效地参加生产性的交换（个人首先为他人提供服务，这些服务对象大多数人是他所不熟悉的，尽管如此，他仍然能够有效地为满足他们的需要而尽力；其次，他本人的需求也由他人来提供，因为对他的存在一无所知的人，在市场信号的引领下，也终究要满足他的需要；见前章所述）。由于依据这种看法行事，爱因斯坦表现出自己对人类行为相互协调的实际过程不够理解，或者是对这一过程不感兴趣。

爱因斯坦的传记作家说道，爱因斯坦视之为明白无误的是，“人类的理性一定有能力找到一种分配方法，它将和生产方法一样地富有成效”。这样一种描述，不禁使人想起哲学家伯特兰·罗素的主张来，罗素曾经认为，一个社会，“除非被人以某种结构有意地创造出来，以便满足某些目的”，否则就不应该被看作是“完全科学的东西”。这种要求，尤其是出自爱因斯坦之口，显得是那样地真实可信，以致一位明智的哲学家尽管也责备他在一些通俗文章中说过超出自己能力的话，此时也不无赞赏地宣称：“爱因斯坦显然已经认识到，现在的经济危机起因于我们为利润而设的生产体制，而不是起因于为使用而设的生产体制，所以，生产能力的大幅度增加实际上并没有伴之以广大群众购买能力的相应增加。”

在上面所引的文章中，我们发现爱因斯坦也在重复社会

主义鼓动者的一些令人耳熟的说法，说什么在“资本主义的经济无政府状态”中，“工人的报偿并不由产品的价值来决定”，而“计划经济……则把工作分配给所有能够工作的人”，如此等等，不一而足。

一种非常类似、但又更为隐蔽的观点出现在爱因斯坦的合作者马克斯·玻恩的一篇文章里（1968，第5章）。玻恩显然已经认识到我们的扩展秩序不再能够满足原始的本能，但是他却没有详细考察创造并保持这种秩序的结构，而且也没有看到，在过去的五千年间，我们的本能道德规则或者更缓慢地，已被其他东西取代，或者被限制。所以，尽管认识到“科学技术已经摧毁文明的伦理基础，也许还是一劳永逸地摧毁了”，但是，他却认为科技做到这一点依靠的是它们所发现的事实，而不是借助于系统地怀疑不能满足构成论理性主义所要求的某些“可接受性标准”的信念（见下文所述）。玻恩一面承认“谁也没有设计一种可以在不要传统伦理原则的情况下使社会整合的方法”，一面又希望这些原则可以“借助于科学中使用的传统方法”对其进行代换。同时，他也没有认识到，处在本能和理性之间的东西不能由“科学中使用的传统方法”取而代之。

我的例证取自20世纪的重要人物的陈述，这还不包括数不清的其他重要人物，如R·A·米利肯、亚瑟·爱丁顿、F·索迪、W·奥斯特瓦尔德、E·索尔文、J·D·贝尔纳。所有这些人，关于经济问题的论说都是一些胡言乱语。的确，你可以从知

名度较高的科学家和哲学家那里引证成千上万条这样的论证，他们可以是数世纪以前的人，也可以是当代的人。但我相信，更仔细地考察这些具体的当代例证，比只知道堆砌一大批引文和实例，可能会教给我们更多的东西。第一件需要注意的事情是，这些实例尽管远远说不上整齐划一，但却具有一定的派别类似性。

谬误的连祷

蕴含在这些实例中的思想具有一系列密切相关的思想根源，而且，这些思想根源还不仅限于共同的历史先驱问题。不熟悉某些背景文献的读者，可能不会一下子就看出其间的内在联系。所以，在进一步讨论这些思想本身之前，我倒愿意先来识别一些一再出现的论点。所有的论点都是大家非常熟悉的，其中有一些乍看起来好像还无法反驳。所有的论点集中起来就构成一种论证。我们也可以把这种“论证”称之为谬误的连祷，一种祈祷的形式，目的是为了展示我称之为唯科学主义和构成主义的假定性理性主义。在论证开始之时，让我们先来参考被人称之为常备“知识之源”的字典——一本包含许多信息的书。从十分有用的《方塔纳/哈珀现代思想字典》（1977）中收集到几条关于四种基本哲学概念的简要定义。这四个概念，一般性地指导着沿科学主义和构成主义方向接受教育的当代思想家。它们是：理性主义、经验主义、实证主义、以及功利主义。经过数百年的历史之后，

人们已经把这些概念看作是对科学的“时代精神”富有代表性的表述。这些定义由昆顿勋爵提出，他是一位英国哲学家、牛津大学三圣学院院长。根据他的定义，理性主义认为，除了以经验和（演绎的或归纳的）推理为基础的信念，其他概念一律不能接受；经验主义认为，宣称能够表述知识的所有陈述，无一不是以经验为自己辩护的陈述；实证主义则是这样一种观点，它认为，所有的真知识都必须是科学的，它们必须描述可观察现象的同存和前后相继；功利主义则是“从它所影响到的每一个人那里获得自己的欢乐和痛苦——它规定行为正确与否的标准”。

在这些定义中，就像在上节所引实例中我们隐约能发现到的那样，我们在这里可以相当明确地看到对现代科学和科学哲学的笃信，以及这些信仰向道德传统开战的宣言。这些宣言、定义、公设，已经给人造成这么一种印象，让人觉得只有那些可以合理地予以辩护的东西，只有可以由观察实验证明的东西，只有可以被人经历的东西，也只有可以被人研究探讨的东西，才是值得信奉的；只有能够给人带来欢乐的才应该成为行为的依据，其他一切东西都必须予以放弃。这转而又直接导致下面一种论点，它认为，已经创造且仍在创造人类文化的主导道德传统，当然不能以这种方式予以辩护，而且常常被人厌恶，因而是不值得遵奉的；更进一步，我们的任务必须是以科学知识为基础，构造一种新的道德——一般也就是新的社会主义道德。

若进行更加详细的考察，上述这些定义，加上我们早些时候的实例，的确证明包含如下的预设：

1. 遵奉无法从科学上予以辩护或者无法从观察方面得到证明的东西是没有道理的（莫诺、玻恩）。

2. 遵奉自己不理解的东西是没有道理的。这一观点暗含在我们的实例中，但我必须承认，我本人也曾坚持这种观点，而且能够从一位和我在总体思想上一致的哲学家那里得到这种观点。比如说，卡尔·波普尔爵士曾经声称，理性主义思想家"不会盲目地屈从于任何传统"。当然，这就像不遵守传统一样是完全不可能做到的。但是，说这种话一定是什么口误所致，因为他在其他地方曾经正确地评论道："我们从来不知道自己在说些什么"。（尽管自由的人可以坚持自己有权检验任何传统并在适当时期将其拒斥，但是，如果对数不清的传统不加任何思考，对其效能一无所知，而如果他在这种情况下拒绝传统，那么，他就无法与他人一起同生共存。）

3. 一个相关的思想：一个具体的程序，除非它的目的事先就得到完全的确认，否则，遵循它来行事就是毫无道理的（爱因斯坦、罗素、凯恩斯）。

4. 另一个关系也非常紧密的思想：任何事情，除非它的效应不仅已经事先完全为我们所认识，而且也完全可以观察并看出其益处所在，否则做这种事就是毫无道理的（功利主义者）。（假定2.3.和假定4尽管强调不同的重点，但几乎是可以相互等同的；我这里之所以将它们区分开来，是想让大家注意到这么一个事实：它们的论证基础要么是缺乏一种总体的理解，或者更具体一些，要么是缺乏具体的目的或者缺乏完全的、可以观察的效应知识，究竟是哪一种情况，要

看是谁来为这些论证辩护。)

我们可以指出更多的要求，但是这四种要求——我将在下面两章对它们进行考察——已足以满足我们的(大部分是说明性的)目的。关于这些要求，我们从一开始就要注意到两件事。其一，哪一种要求也没有表明它已经觉察到我们的知识或者理性可能会在某些领域受到限制，也没有考虑到在这种情况下科学最重要的工作也许就是发现这些限制究竟是什么。下面我们就会看到，事实上确实存在这种限制，它们也确实可以得到部分的克服，如通过经济科学就能做到这一点，但是，如果人们坚持以上四条要求，这些要求就是不可以克服的。其二，我们在支持这四种要求的研究中发现，这里不仅缺乏一种对事物的真实理解，不仅没有考虑如何处理这些问题，而且奇怪的是，人们竟然没有兴趣了解我们的扩展秩序实际上是怎样形成的，它是如何得以维持的，摧毁创造并保持这种秩序的那些传统会带来什么样的后果。

积极的自由与消极的自由

某些理性主义者可能希望提出另一种我们几乎未曾考虑过的抱怨：即是说，资本主义的道德和体制不仅不能满足前已述及的逻辑的、方法论的，以及认识论的要求，而且还给

我们的自由强加一种赘人的重负，例如，我们无限制地表达自己思想的自由就被加上了这种重负。

应付这种抱怨，不能求助于断然否认明白确凿无误的事实，即不能求助于否认我们在本书开始时就谈及的真理——道德传统在许多人眼里确实是一个包袱，而只能借助于再次考察——在这里、在以下各章中——背负这种重任我们可以得到一些什么，对它的取代又会导致什么后果。我相信，文明的所有恩惠、甚至还有我们的存在本身，都以我们乐意承受传统的重负为基础。这些恩惠的确是不能为这一重负辩护。但是，若没有它，我们得到的只能是贫困与饥饿。

我不准备重提或者重评所有这些恩惠，不过，为了说明“我们受到的恩赐”，我可以在一个较为不同的背景下重新提一提所有恩惠中最有讽刺意味儿的一项。我指的就是自由本身。自由要求个人有权追求自己的目标：在和平时期，一位自由的人不再受自己社团的具体的共同目标所束缚。要想实现这种个人决策的自由，就必须划定明确的个人权力（如财产权），并指定一些领域，每个人在这个领域的范围内支配可以用于完成自己目标的资料。那就是说，要为每个人确定一个得到承认的自由范围。这事情最为重要。事实上，不管数量多少，只要有了自己的一点东西，人们就有了一种基础，就可以在这个基础之上形成自己独特的个性，创造一种独特的环境，并在这种环境中去追求自己具体的个人目标。

但是，由于人们普遍假定我们可以在不受限制的情况下拥有这种自由，于是也就产生了种种模糊不清的认识。我们可以简要地谈一谈上述假定。伏尔泰说：“当我能做我想做

的一切，我就有了自由”；边沁说：“每一条法律都是一种罪恶，因为每一条法律都是对自由的践踏”；伯特兰·罗素说，自由就是“不存在阻拦我们实现自己欲望的障碍”；如此等等，不一而足。但是，这种意义上的普遍自由是怎么也无法实现的，因为每个人的自由总要损害所有其他人未加限制的自由。

于是，问题就在于如何保证所有人获得最大的自由。要想做到这一点，就必须借助于抽象的规则来始终如一地限制所有人的自由。这些规则，一方面阻止别人对个人施加任意的或者带有歧视性的强制，一方面又阻止个人侵犯他人的自由领地。简言之，我们必须用共同的抽象规则取代共同的具体目标。政府之所以需要，只是要它实行这些抽象规则，从而保护个人，使其免遭他人的强制，或者使其自由领地免遭他人的入侵。强迫别人屈从于共同的具体目标无异于奴隶制度，但是，对共同抽象规则的遵奉（不管它们多么让人感到是个负担）却可以给最卓越的自由、最丰富的多样性提供最大的机会。尽管人们有时候假定这种多样性会带来种种混乱，这些混乱会威胁到我们也将威胁到我们与文明相联系的相对秩序，但是，事实最终还是证明，多样性越大，它带来的秩序也就越多。因此，正如普劳德洪所说的那样，与摆脱限制的自由相对照，靠恪守抽象规则而得来的那种自由，“不是秩序的女儿，而是秩序的母亲”。

事实上，没有任何理由指望由习惯性实践的进化而得到的选择会产生幸福。对幸福的注重是由理性主义哲学家引入的。这些哲学家假定，为了选择人的道德规则，我们必须发

现一种有意识的理性，那种理性最终是要对幸福的有意追求。但是，问有意识的理性人为什么采纳了他的道德准则，就像问人为了什么样的有意识的理性而采纳了他的理性一样地荒唐不经。

尽管如此，我们却不应该否认这样一种可能性的存在，也就是说，我们在其中生活的、由演化而来的秩序可能会给我们提供一些获得幸福的机会，这些机会等同于或者超过了原始秩序给为数甚少的人所提供的机会。（但是，不排除这种可能性并不等于应该考虑这种可能性。）现代生活的“异化”或者不幸，大多发端于两个来源。一个来源首先影响的是知识分子，另一个来源影响的则是所有丰富物质财富的受益者。第一个来源是一种自圆其说的预言，它告诉人们，在任何一个不满足理性主义的有意识控制标准的社会中生活，人们就会不幸。所以，从卢梭到德法思想界的哈贝马斯和福考特这些知识分子无不认为，在任何一种“体制”中，只要秩序是在未经个人的有意识同意而强加于人的，异化就会在这里四处蔓延；结果，这些人的追随者总是觉得文明令人难以忍受——似乎从定义上讲就是如此。第二，由于人们一再坚持利他主义精神和团结意识这些本能性感受，那些遵从扩展秩序的非人格规则的人被认为是具有现在时髦地称之为“坏良心”；与之类似，物质成功的获得据说要伴之以犯罪感（或者“社会良心”）。于是，在物资极其丰富的世界中，存在一种令人气馁的不幸，它不仅产生于表面上的贫困，而且也产生于一种不相容：一边是本能和狂妄自大的理性，一边是完全非本能化的、带有非理性特征的秩序。

“解放”与秩序

在复杂程度略低于反“异化”论证的层次上，有人要求一种摆脱文明的重负的“解放”，这些重负包括有纪律的工作、责任、冒险活动、节约品德、忠诚精神、诺言的履行、以及一般规则在束缚人的自然反应（在这种自然反应中，对陌生人他横眉冷对，对类似于他的人则一片友情）中所遇到的种种困难。这对政治自由构成更为严重的威胁。所以，“解放”的概念尽管看来很新，但在它要求摆脱传统道德规则方面实际上却是非常陈旧的东西。主张这种解放的人将会摧毁自由的基础，从而允许人们无可挽回地粉碎使文明得以出现的那些条件。一个例子是所谓的“解放神学”，它尤其存在于南美地区的罗马天主教会。但是，这种运动却没有局限于南美地区。在世界的各个角落，在解放的名义之下，人们拒绝接受使人类得以达到目前的合作范围和合作程度的实践，因为根据他们的观点，他们根本不能理性地认识到，通过法律和道德规则给个人的自由施加限制，无疑会比中央控制造就一种更加伟大、更为自由的秩序。

这种要求主要来源于理性论自由主义传统，对此我们已经详加讨论（它完全不同于来自英国旧辉格党的自由主义）。在这种自由主义看来，自由不能和对个人行为施加的任何一般性限制相容。在前面引证伏尔泰、边沁和罗素的段落中，我们可以感觉到这种传统的声息。不幸的是，在英国“理性主义之圣”约翰-斯图亚特·穆勒的著作中，它的痕迹也是

到处可见的。

在这些作者的影响下，尤其是在穆勒的影响下，我们必须以对某些行为规则的屈从为代价而换得的使我们能够形成一种扩展秩序的那种自由这样一个无可争辩的事实，反而被用来为要求重返一种“自由”状态进行辩护。但这是一种野蛮人所喜欢的状态，正如18世纪思想家所定义的那样，这种野蛮人“尚不知财产为何物”。这种野蛮人的状态——其中包括有责任在自己的活动中分担同伴们的具体奋斗目标、有义务服从头人的命令——很难说是一种自由（尽管它可能涉及到摆脱某些特殊负担的解放），甚至说不上是一种道德规范。只有那些一般的抽象规则，只有那些人们在根据自己的个人目标进行自己的个人决策时必须考虑到的东西，才有资格称得上道德的美名。

第五章

不幸的观念

传统道德不能满足理性的要求

上文列出的四种要求告诉我们，不能从科学上证明，或者没有得到完整理解，或者缺少经过完全界定的目的，或者具有某些未知效应的任何东西，都是不合道理的。这四种要求，尤其适合构成论理性主义或社会主义思想。后两种思想本身，起源于对人类合作的扩展秩序作出机械论的或物理主义的解释，即是说，它们起源于将整理秩序设想为一种安排和控制，如果有人能够接触已为群体成员所知的所有事实，他就可以对这个群体进行这种安排和控制。但是，扩展的秩序不是，而且也不会是这种秩序。

所以，我首先就准备承认，传统道德和资本主义的信条、体制、以及实践，确实不满足上述要求或者标准，因而是——从这种理性和科学的观点看——“不合道理”、“不科学的”。此外，既然事情像我们已经承认的那样，继续遵奉传统实践的人自己通常并不理解这些实践是如何形成、是如何得以维持的，所以，我们就会心平气和地看到，所谓的替代性“辩护”，即传统主义者有时为自己的实践提供的辩护，常常是

相当天真幼稚的（因而为我们的知识分子提供了非常好玩的游戏），和他们成功的真实理由毫无关系。许多传统主义者甚至不去劳心费神寻找无法提供的辩护（从而让知识分子把他们说成是反理智的或教条的），他们只是根据自己的习惯和宗教信仰去按他们的实践行事。这一点决不是什么“新东西”。早在250年前，休谟就曾评论道：“道德规则决不是理性的结论”。然而，休谟的断言并不足以阻止大多数现代理性主义者继续相信（奇怪的是，这些人经常引证休谟的话来支持自己的观点），不是从理性导出的东西要么是一派胡言，要么是一个任意的个人喜好的问题，所以，这些人继续要人作出理性的辩护。

不仅宗教的传统信条——如关于上帝的信仰和有关性与家庭的许多传统道德（我在本书不讨论这些问题）——不能满足这些要求，就是那些我在此确实十分关注的具体道德传统，如私有财产、节约、交换、诚实和真实，也和这些要求相左。

如果考虑到上述的传统、体制和信仰不仅不满足上文所述的逻辑的、方法论的，以及认识论的要求，而且还经常被社会主义者以其他理由予以拒斥，情况也许会显得更糟。例如，奇泽姆和凯恩斯把它们看作“累人的重负”，韦尔斯和福斯特认为它们和卑鄙的商业贸易密切相关（见第六章）。而且，人们还可能把它们当作异化和压迫，以及“社会不公”的源泉，至今天仍尤为时髦。

进行了这些反驳之后，人们得出了下述结论，即我们迫切需要建设一种经过理性修正和理性辩护的新道德。它的确

能够满足这些要求，从而不会成为一种累人的重负，不会引起异化或者压迫或者不公，而且也不会与贸易相联系。此外，这还仅仅是这些新的法律制定者——社会主义者如爱因斯坦、莫诺和罗素，自称为“不道德的人”的如凯恩斯——为自己规定的伟大工作的一部分。除这部分之外，他们还要构造一种新的理性语言和法律，因为现有的语言和法律也因上述理由而不能满足这些要求（在这方面，即使科学的定律也不能满足这些要求）。既然他们自己不再相信道德的任何超自然的律令（更不要说语言、法律和科学了），同时又坚信某种辩护的必不可少，那么，这项令人望而生畏的任务在他们看来就显得更为急迫了。

所以，人类因自己已经建造一个好像是自己设计的世界而欣喜若狂，同时又因自己没能把它设计得更好而自愧自惭，现在，它就要再作一次设计了。社会主义的目标，无非就是实施一种对我们的传统道德、法律和语词的全盘性重新设计，并在此基础上摧毁旧有的秩序以及假定是不够宽容、无法辩护，且阻碍理性与成功、自由与公正之建立的种种条件。

传统道德的辩护和修正

但是，整个论证、甚至整个纲领以之为基础的理性主义标准，最好的也不过是关于如何进行完善工作的意见，最差的则是一种古代方法论的不可信的规则。人们可能给这些规则冠以科学的美名，但是，它们确实和实际的研究毫不相干。一种经过高度进化、而且相当复杂的道德体系，在我们的扩

展秩序中和构成主义、唯科学主义、实证主义、幸福论、以及社会主义提出的、关于理性和科学的原始理论同生共存、并行发展。这并不反对理性和科学，而是反对这些关于合理性和科学的理论，反对由此而来的一些实践。所有这些，一旦我们认识到没有任何东西可以用所要求的方式得到辩护，都会马上变得一目了然。不仅关于道德如此，关于语言、关于法律，甚至关于科学本身，也无一不是如此。

说我刚才发表的观点也适用于科学，这可能会使不了解科学哲学的最新发展和最近论争的人感到生疏。但事情的确是，不仅我们现行的科学定律没有依构成主义方法论家所要求的方式进行辩护（它们无法进行这种辩护），而且，我们甚至有理由假定，许多现行的科学猜想，到头来总会暴露出它们的不真实性。不管是哪个概念，尽管它比我们先前信奉的所有观念都更为成功地指导了我们的实践，尽管它不愧是一项巨大的进步，但是，从本质上讲，和自己的前任一样，它也是错误的东西。正如卡尔·波普尔所告诉我们的那样，我们的目标必须是甘犯一连串的错误，并且是越快越好。与此同时，如果我们抛弃所有目前尚不能证明为真实的猜测，我们就会立即回复到野蛮人的水平，而野蛮人只相信他的本能。然而，这正是各种形式的唯科学主义的劝告——从笛卡尔理性主义到现代实证主义，无一不是这种意见。

此外，传统道德的确不能得到理性的辩护、的确如此：但是、任何可能的道德规范，其中包括社会主义者能够提出的任何道德规范，也都无法得到这样的辩护。所以，不管我们遵奉什么样的规则，我们都不能按照要求对它们进行辩护：关于道德——或者科学、或者法律、或者语言——的任何论证、都不能依赖于辩护问题。如果我们停止做一切我们不知为何理由、或者无法按照要求对其进行辩护的事情，那么，也许要不了多久，我们就会呜呼哀哉。

辩护的问题的确于事无补。之所以出现这种问题，部分的原因是由于一些既荒谬绝伦、又漏洞百出的假定在那里兴风作浪。这些假定来自我们的认识论和方法论传统的主流，有时候甚至可以追溯到古代。关于辩护造成的混乱，尤其是我们现在关心的主要问题，也可以追溯到奥古斯特·孔德那里。孔德曾经假定，我们完全可以重建我们的整个道德体系，可以用一个完全人造的、经过辩护的（用孔德本人的话说就是“经过证明的”）规则集合而将其取而代之。

在这里，我不打算列出所有的理由来证明传统的辩护要求毫无意义，而只想举一个实例（它也同样适合下一节的论证），即考察一种为道德辩护的流行方式。这时候，我们就应该注意到，像伦理学的理性主义理论和幸福论那样，假定为道德提供的辩护能够证明道德指引人们追求某一个具体的目标（如幸福），确实是毫无意义的事情。我们没有任何理由假定，使人得以繁衍生息的这些习惯性实践由进化而完成的选择竟然和幸福的创造有关，更不要说这种选择受什么追

求幸福的动机所指导了。恰恰相反，我们却有充分的理由认为，只以幸福为追求目标的人，早已被只希望维护生命的人所取代。

我们的道德传统确实不能被人以所要求的方式加以建造、辩护，或者证明，但是，它们的形成过程却可以得到部分的重构。在重构的过程中，我们可以在某种程度上理解它们能够满足的需要。只要在这方面取得成功，我们就应该通过清除可以看到的缺陷来改善并修正我们的传统：我们可以通过内在的批判来进行一点一滴的改进，即是说，可以分析它们各部分之间的相容性，然后对体系作一些修修补补的改进工作。

作为这种少量修正的例证，我们已经提到当代对版权和专利的最新研究。现在另举一个例子。从古罗马法那里，我们得到专有财产的概念。在这里，专有财产是指人们随心所欲地使用或者滥用一件东西的权力。但是，由于它过分简化了维持一种有效市场经济所需要的规则，所以，一大批二级经济学科发展起来，尽力寻找改善传统财产建制、以便使市场更加有效地运转的途径。

进行这种分析，第一步需要一种所谓的"理性重建"(rational reconstruction)（"construction"一词，和"构成主义"所指的意思大为不同），即"理性地重建"系统发生发展的历史过程。这实际上是一种历史的、甚至是自然历

史的研究，并不企图构造、辩护或者证明系统本身。它有点儿类似于休谟追随者常常称作的“猜测性历史”，试图让人能够理解为什么恰恰是某些规则而不是别的规则占了主导地位（但从来也不忽略休谟的基本观点——尽管不可能一再重复它：“道德的规则并不是理性的结论”）。沿这条途径展开研究工作的，不仅有苏格兰哲学家，而且还有一系列研究文化进化的学者，从古典的罗马语法学家和语言学家，到伯纳德·曼德维尔，通过赫德、江巴梯斯塔（Giambattista）、维科（他相当深刻地认识到：“人成为他现在的样子，但他对此并不理解”），我们曾经提到的德国法律史家如冯·萨维尼，一直到卡尔·门格。在这些人中间，只有门格在达尔文之后，但是，他们全都试图给文化建制的出现提供一种理性的重建、一种猜测性的历史，或者一种进化的说明。

说到这里，我不无难堪地感到，似乎应该宣称，最有可能说明那些使文明有可能发展的道德传统的，一定是和我从事相同职业的经济学家，因为这些人理解扩展秩序的形成过程。只有那些能够说明与专有财产相联系的效应的人，才可以解释为什么这种实践使那些遵奉它的人能够胜过其道德更适合实现其它目标的人。但是，尽管我差不多已经准备好要取悦于我的经济学家同行，但是，如果他们不是有这么多人本身也受到构成主义的影响，我的计划也许会更为合适。

那么，道德是怎样产生的呢？我们的“理性重建”又是什么呢？在前面几章，我们已经对此勾勒出大致的轮廓。除了构成主义的观点、即认为可以由理性来设计并重建一种合

适的道德之外，道德至少还有其他两个来源。首先，如我们所知，存在一种所谓的关于人类本能（团结意识、利他主义精神、群体决策，如此等等）的先天道德，从这种道德得出的实践不足以维持我们目前的扩展秩序及其广大的人口。

第二，还存在一种后天道德（节约、专有财产、诚实等），它创造并维持扩展的秩序。如我们所知，这种道德处在本能与理性之间。它的位置，由于本能与理性之间的错误划分而变得模糊不清。

扩展秩序之依赖这种道德，是指扩展秩序的产生得之于如下事实：和其他群体相比，遵奉其基本规则的那些群体在数量上得到空前的增加，在财富上得到极大的富足。我们的扩展秩序，以及我们的市场——社会主义者和构成主义者的绊脚石——的矛盾之处在于，与经过人为指导的过程相比，我们通过这一过程，能够用可以发现的资源维持更长的时间（的确，就在那个过程中，我们又发现了更多的资源）。尽管这种道德并不因它让我们能够做这些事情，从而让我们生存下去而得到"辩护"，但是，它确实是让我们存活下来了，在这方面，也许还有更多的东西要说。

事实知识的引导局限

关于辩护、重建、以及所证明的可能性的错误假定，也许是唯科学主义倡导者的根基之所在。但是，即便想要理解这一点，他们无疑也会希望回过头来诉诸于其古代方法论的其它要求，这些要求尽管与辩护的要求相联系，却并不严格

依赖于这一要求。例如（再回到我们列出的要求那里），人们会反驳说，我们不能完全理解传统的道德及其运行机制；对它们的遵奉不能服务于任何可以经过事先确定的目的，也产生不了任何可以直接观察的效应，因而不能确定它们是有益的东西——即在任何情况下，它们都不是完全可以认识、完全可以预见的。

换言之，传统道德不满足第二、第三，以及第四项要求。如我们已经注意到的那样，这些要求相互间联系是如此密切，以致我们可以在注意到各自的着重点之后将它们放在一起讨论。所以，若要简单地指出它们之间的相互联系，我们就可以说，除非知道并能事先完全确定行为的可观察效应，否则就不会理解一个人正在干什么，或者不会理解他的目的是什么。人们认为，行为必须是理性的、有意识的、可以预见的。

除非十分空泛、毫无意义地解释这些要求，从而使它们丧失一切具体的实际意义——例如，我们可以说，市场秩序的明确目的是产生“生财”这种有益的效应，否则，遵奉传统的实践，如遵奉创造市场秩序的传统实践，显然就不能满足这些要求。我相信，我们讨论的哪一方也不会希望我们用这种毫无意义的解释来对待这些要求；当然，不管是它们的倡导者还是它们的反对者都没有这个意思。最后，只要我们承认，我们的传统建制不是被人理解的东西，它们的目的或者效应——不管是否有益——也没有得到事先确定，那么，我们就可以更加明了自己身心所处的局势。若是这样，事情也就更加好办了。

在市场（如在扩展秩序的其他建制中一样）的情况下

预料之外的结果总是无处不在：资源的分配通过一种非人格化的过程来进行，在这种过程中，根据自己的目标（这些目标常常也是相当地模糊不清）采取行动的个人，严格说来根本就不知道，而且也无法知道他们的相互作用会产生什么样的终极结果。

就说下面这几项要求吧：盲目地（即在不理解的情况下）遵奉什么或者干些什么是没有道理的；一种行为的目的和效应不但应该事先被我们所完全认识，而且必须是完全可以观察的，是可以在最大的限度内使人受益的。现在，让我们把这些要求用于扩展秩序的观念。一旦我们在这种秩序赖以发展的广阔的进化框架之内考虑问题，这些要求的荒谬性就会立即变得十分明显。有一些终极效应，不但导致秩序本身的创立，而且还导致某些实践主宰其他一些实践。这些效应，既是前人所作所为导致的结果，又与前人的行为相距甚远。它们对一些群体生效，而对此前人却是一无所知。这些效应即使已为前人所认识，也不会对人显示出有益的特征，而不管后人究竟怎么认为。至于说到后人，没有任何理由认为他们都应该拥有全部的历史知识（更不要说拥有关于进化论、经济学，以及其他必不可少的知识了），从而可以认识到为什么遵循其实践行事的群体就比其他群体更为繁荣——尽管也确有一些人总善于为现行的或局部的实践进行辩护。许多经由进化而来的规则，曾经为扩展秩序保证了更多的合作、更大的繁荣发展。这些规则，可能全然不同于任何可以预见到的东西，甚至在那种秩序进化的早期与晚期会让一些人感到厌恶。在扩展的秩序中，决定每个人为了达到他的目标所

必须做的一切，尤其需要考虑其他许多人为了达到他们的目标所采取的手段。不仅这些人是我们所生疏的，就是这些手段我们也是一无所知。所以，不管在进化过程的哪个时刻，个人都不曾根据自己的目的来设计逐渐形成这种秩序的规则的功能；只是到了后来，我们才可以回首往顾、残缺不全地从原理上解释这些规则的形成过程。

不管是在英语还是在德语中，都没有一个现成的词来严格界定扩展秩序的意义，或者表达它的行为方式怎样和理性主义者的要求发生冲突。唯一恰当的词是"超验"(transcendent)，但人们是如此错误地使用它，以致于我不敢贸然之。但是，从字面上讲，它的意思并不是指远远超出人类知性的限度，也不是指容纳或者创造个别思想或个别生物无法拥有或者提出的知识。在它的宗教意义上尤其如此。例如，主祷文中要求人们"不但在尘世，而且也在天堂实现你们的（不是我的）意愿"；福音书中也曾宣称："不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子、叫你们的果子常存。"但是，一种更纯粹的秩序化，同时也碰巧是一种纯粹的自然秩序化的东西（并不是来自任何超自然的力量）——如在演化的过程中——却抛弃了仍然存在于宗教中的泛灵论：单独一种意识或者意志（如无所不在的上帝的意志）可以控制一切，排列一切。

所以，在这样的基础之上拒斥理性主义的要求，不仅对形形色色的拟人说和泛灵论，而且对各种各样的社会主义都有重要的后果。如果个人行为的市场协作，以及其他道德传

统和体制来自一种自然自发的自组过程，这种过程旨在适合任何单独的思想可以认识甚至可以构想的大量具体事实，那么，显而易见的就是，要这些过程公正、或要它们拥有其他道德属性的要求（见第七章），一定来自一种幼稚天真的拟人说。这样的要求当然可以讲给受理性控制指引过程的主管或者一位醉心于祈祷者祈文的上帝听，但却完全不适合在实际中发生效应的非人格的自组过程。

在这种经过扩展从而超越任何一种单独的思想的理解和可能性指导的秩序中，一种统一的意志的确很难根据某种具体的公正观，或者根据一种统一的标准来决定其成员的利益。这也不仅仅起因于拟人说的问题。事实上，之所以如此，也因为"利益不管对获得者还是对分配者……都没有一定的规则可循（有人把利益放在这里，另有人把它放在那里）；还因为它依赖于意志的物质内容，而物质内容又以具体的事实而定，所以无法遵循一种普遍的规则。由休谟和康德所提出的、关于一般规则的主宰必须以自发性的昌盛为前提的看法，从来就没有被人驳倒过，它只是被人忽略了，忘却了。

尽管"利益没有定则"——因而不产生自发的秩序、对那些使扩展秩序的公正规则的抵制，以及将它们作为反道德的东西予以拒斥的做法，却是来自一种信念和对一个事实的否认。这种信念认为，利益一定有定则可循；而那个事实就是：扩展的秩序起源于一个竞争的过程，在这个过程中，成功并不决定着对一种伟大思想、一个社团、一个上帝、或者一种与某种个人优点的显明原理的契合的认可。奖励并不因美德而设（这里的美德，是指对道德规则的遵从）。例如，我

们可以满足他人的需要，但同时却不管他们的德性如何，也不管我们是否有足够的能力。正如康德所言，没有共同的德性标准可以决定不同的个人所面对的不同机会，因为这些个人具有不同的信息、不同的能力、以及不同的欲望。后一种情况的确司空见惯。一些发现使一些人成为主宰，但是，不管是成功者还是失败者，都不曾预见到这些发现。个人能力的必要改变导致产品的价值，这种价值很难看得出有什么公正可言，因为产品是因未预见的事件而成为必然的。演化的进程总是朝向先前未知的领域进军，演化的步骤也很难显得有什么公正——如果这种公正是指适合预先对正与误，对"利益"，以及对在原先获得的开放可能性的概念。

这种在道德上毫无目标的结果，和试错的任何过程都不可分离。厌恶这样的结果，当然是可以理解的。这种厌恶，使人热切希望得到一种观点上的矛盾：即，一方面要强行从进化中清除控制的成分，——即从试错的程序中清除试错的成分，一方面又要按照自己的愿望来塑造这种进化。但是，由这种反应而导致的人为道德却招致不可调和的主张，由于哪一个系统也不能满足这些主张，于是它们就成了无休止的冲突的起源。欲努力使一种情形变得公正，其结果本质上是无法由任何人的行为所决定，也是无法被人所认识。所以，这种努力不但徒劳无益，而且只能破坏过程本身的功能。

这种追求公正的要求完全不适合自然主义的进化过程，不仅不适合过去已经发生的一切，而且也不适合现在正在发生的一切。文明不只是进化的产物，它本身就是一个过程，它建立起关于一般规则、关于个人自由的框架，借此让自己

继续演化。这种进化不但不受人类需要的指导，而且也不会产生人类所要求的东西。人们可能发现，他们原来的一些未曾如愿的希望此时已经得到满足，但是，他们的代价却是其它许多愿望落空。个人可以通过一种道德行为增加自己的成功机会，但是，由此而导致的进化却不会满足他的全部道德愿望。进化是不会公正的。

的确，坚持未来的所有改变一定公正无偏，就是要求进化的停滞。进化引导我们阔步前进，但带来的一切并不是我们心中所思的东西，而且也无法为我们所预见、所设想，这时候，更谈不上要它预先判断其道德性质了。人们只需问一问（尤其根据第二、第三章的说明），如果某种魔力在早些时候被赋予一种能够强制推行一种平等主义的或能人统治的信念的权力，那么，这种权力的效果又是什么呢？人们很快就会发现，这样一件事只会使文明的进化成为泡影。罗尔斯的世界永远不会文明化：它压制应运而生的多样化，从而压抑人们发现新的可能性。在这样一个世界里，我们将被剥夺一些信号，作为我们生存条件的千万种变化的结果，单单这些信号就可以教导我们，为了维持生产流程的运转或者强化，必然采取哪些行动。

知识分子当然可以宣称自己已经发明出新的、更好的“社会”道德，说他们完全能够完成这项任务。但是，这些“新”规则不过是代表着向原始微观秩序的道德的复归，几乎很难维持由宏观秩序支持的亿万人的生命与健康。

我们很容易理解拟人说，尽管我们必须因它错误百出而

将其拒斥。这样，我们就又回到了知识分子立场的积极而值得同情的一面，而对于他们的观点，我们前面已经展开过辩论。在超越个人的结构中，人们找到了成千上万的发迹机会；在这种结构的形成中，人类的创造性作出了惊世骇俗的贡献。其贡献之巨大，致使当今世人逐渐相信，他们可以设计结构的整体或者其中的几个部分，这种扩展结构的存在，本身就表明它们可以由人类来设计。这是一个错误，但它是一个高尚的错误。用米泽斯的话说就是，它“宏伟壮观、雄心勃勃、富丽堂皇而又孤傲无比……”

不 定 的 目 标

有这么几个要点、几个问题，其中多数是对刚才讲过的东西的进一步表述，它们可以帮助我们更清楚地认识这些结构是如何一起发挥作用的。

第一个是关于知识何以产生的问题。大部分知识——我承认我花了一段时间才认识了这一点——并不来自直接的经验或者观察，而是来自对一种习得传统进行筛选的连续过程。这就要求个人承认并遵奉无法根据传统理性理论的标准进行辩护的道德传统。传统是选择过程的产物，在这种过程中，那些非理性的，或者说“未经辩护”的信念，只要有助于遵奉者的繁衍生息（这和人们遵从它们的理由——如宗教的理由——毫无关系），就被选择下来予以保留。选择过程造就了习惯和道德，它所考虑的事实环境条件，远远超过人的认

识能力之所及。所以，在某些方面，传统比人类的理性更优越、或者说“更高明”(见上面的第一章)。这种明确的看法，只有批判意向十分强烈的理性主义者才会认识到。

和这一点密切相关，第二个问题提出了在对行为规则的进化选择过程中什么东西具有决定性意义。人们刻意追求并且可以直接看出来的行为效应对这种选择无足轻重；相反地，选择根据决策的后果来进行，而进行决策依据的就是长时期行为规则——就是凯恩斯曾经不屑一顾的那种长时期。正如上面已经讨论过、而且还将在下面再次论证的那样，这些后果主要依赖于确保个人支配范围的财产与契约规则。休谟曾经注意到这一点，他写道，这些规则“并不导源于特殊的个人或广大的公众可以从自己对特殊好处的享受中得到的有用性或者优势”。在采纳规则之前，人们预见不了它们的好处，尽管有一些人也逐渐认识到他们从整个系统中得到的恩惠。

我们早先的主张，即获得的传统服务于“对未知的适应”，必须从严格的意义上予以对待。对未知的适应是一切进化的关键，现代市场秩序不断使自身与其相适应的事件总体，的确对任何人来说都是未知的东西。个人或者组织可用来使自己适应未知的信息必然带有局部性，由信号(如价格)通过由许多个人组成的长链加以传递。在这一长链中，每个人传递的东西都经过了自己的修正，都是多渠道的抽象市场信号的融合。尽管如此，整个活动结构仍然倾向于通过这些局部的、零碎的信号使自己适应不为任何个人所预见、所认识的未知条件，即使这种适应永远也不会完美无缺。这就是

为什么该结构得以生存、使用它的人得以存活繁衍的原因。

关于这样一个与未知适应的自组织过程，不可能存在任何经过有意设计的替代者。不管是人类的理性还是人类的内在的“自然善性”，都不会把人朝这条路上引导。别的群体因为较早地采纳了这些规则而开始向外扩张，为了在和这些群体的竞争中求生图存，人们不得不屈从于这些他们并不喜欢的规则。这才是一个严酷的必然。

如果我们真的已经有意地建立起，或者正在建立人类行为的结构，我们就只需追问个人为什么要和任何一个具体的结构发生相互作用。但是，事实上专业学者即使在进行了几代人的努力之后，也仍然感到很难解释这些问题，不能就具体事件的成因和效应取得一致性看法。奇怪的是，经济学的任务竟然是向人们表明，关于他们自以为可以设计的东西，实际上他们是多么地不甚了了。

对只能把秩序设想为有意排列活动的产物的幼稚思想家来说，说在复杂的条件下秩序和对未知的适应可以通过分散性的决策得到更有效的实现，说权威的分割实际上会扩大整体秩序的可能性，可能会显得荒谬绝伦。然而，那种分散却在实践过程中导致对更多信息的考虑。拒斥构成理性主义的要求，这就是主要的理由。出于同样的理由，只有通过个人的自由和专有的财产在许多个人中间分配资源的权力，让个人能够决定如何利用资源，只有这种可以变更的分配，才有可能实现在最大的限度内利用分散的知识。

个人拥有的信息，大部分只能在个人自己做决策的时候

使用。谁也无法向另一个人传达自己知道的一切，因为他自己可以使用的信息，大部分只能在提出行为计划的过程中得出。在自己身心所处的特定条件下，个人担负了特定的任务，正是在执行这种任务的过程中，才得出这样的信息，如认识到可供他利用的各种原料相对说来是短缺的。只有这样，个人才可以发现自己追求的是什么，而在市场的情况下能够帮他这样做的就是他人对自己的环境作出的反应。全部的问题并不仅仅在于如何使用已经获得的知识，而是在于尽可能多地发现在主要的条件下值得探求的知识。

人们常常提出的反对意见是，财产的建制是自私的东西，因为它只使有财产的人受益；它是由某些人"发明的"，这些人在获得了某些私人财产之后，总希望只有自己才能受益，而别人却不能从中捞到任何好处。这些意见正是卢梭式反叛的基础。卢梭认为，我们的"镣铐"是自私的利益、剥削人的兴趣给我们强行套上的。但是，他却没有想到，我们整个的生产规模如此之大，以致我们只有通过专有财产之间的市场交换，才能利用四处分散的、关于分配专有资源的具体事实的知识。要想为个人提供信息，要想使他们有能力判断资源之不同使用方式所具有的相对优点，市场是唯一的已知方式。对于这些资源，个人是可以直接得到的，正是通过这些资源的使用，他们满足了遥远的陌生个人的需要，而不管自己是否有意如此。这种分散的知识本质上是分散的，所以不可能笼统交给肩负刻意创造秩序重任的政府。

因此，专有财产的建制不是一种自私的东西，它的创造，并不是为了把财产所有者的意志强加在其他人的头上；过去

不是这样，现在也仍然不是这样。恰恰相反，它能使所有的人受益，因为它把生产指令从少数不管自称如何但总归有着有限知识的个人手中转移给一种过程、即扩展的秩序，从而使人们能够最大限度地使用所有人的知识。这时候，没有财产的人所受的益处，几乎不亚于拥有财产的人。

法律面前的人人自由，并不要求所有人都可以拥有私人财产，而是要求许多人能够做到这一点。我宁可不要任何财产而生活在一个其他许多人都拥有一点东西的国度里，也不愿在“一切财产为集体所有”、其具体的使用由政府指定的土地上苟且偷生。

但是，即便是这样的论证，也同样会遇到挑战，会被人讥之为特权阶级的自私遁词。有一些知识分子，根据自己从物理学一类学科学来的狭隘的因果解释过程进行思维，发现很容易让从事体力劳动的工人相信，资本私人占有者的自私决定——而不是市场过程本身——利用了四处散布的机会并连续不断地改变相关的事实。根据市场价格进行核算的整个过程，有时甚至会被人描绘成资本占有者的阴谋诡计，目的是为了掩盖他们剥削工人的手段。但是，这些攻击并没有讨论我们已经提出的论证和事实：某些假说性的客观事实，不但操纵整体的资本家接触不到，就是社会主义者希望自己将其取代的经理也无缘获得。这样的事实根本就不存在，所以谁也没办法得到。

第三，遵守行为规则与知道一些东西，二者之间存在一种差异（这种差异已由各种各样的人物以各种各样的方式予

以指出。例如，吉尔伯特·赖尔就曾在“知道如何”与“知道某事”之间作出区分。遵守行为准则的习惯，迥然不同于知道自己的行为将产生某种效果。应该根据它的本来面目来看待这种行为。事实上，它是一种技能，人们借此使自己与一种模式相适应乃致相融合。对于这种模式的存在，人们可能很少知晓；对于它的效果，人们可能也不得而知。尽管不能解释或者描述，多数的人毕竟可以认识几种不同的行为模式并使自己与之相适应。所以，一个人对已知的事件如何反应，决不必然地由关于自己行为效果的知识来决定，因为我们经常不具备而且也无法具备这种知识。既然我们无法具备这种知识，那就几乎不存在什么合理的理由要求我们拥有它；事实上，如果我们的所作所为真的全都只听命于我们就这种效果所拥有的有限知识，我们恐怕会变得更加贫穷。

> 在大脑里或者思维中事先形成一种秩序或者模式，不仅不是保证秩序之确立的卓越方法，而是一种拙劣的方法。事实上，大脑只是系统整体一个很小的部分，在这个系统整体中，较大系统的某些特征可以反映自身。人的大脑从未能够彻底地说明自身，与之相似，它也永远无法解释或者预测大批人类大脑相互作用的结果。

第四，重要的一点是，因许多个人根据不同信息做出的不同决策而出现的秩序，决不可能由关于不同目标的相对重要性的统一标准来决定。这使我们更加接近边际效用的问题。

不过，关于这个问题，我们将推迟到第六章讨论。但是，在这里泛泛地谈谈一种扩展秩序带来的分化所具有的优点，可能还是比较恰当的。自由包括与人不同的自由——人们可以在自己的领地拥有自己的目标，但是，秩序不仅在人类的事务中，而且在其他任何地方都预设了其要素之间的相异。这种分化可以只限于要素的时空位置，但是，如果这些差异不超出这个范围，一种秩序就很难拥有什么意义。秩序之所以称心合意，不在于它使一切各得其所，而在于它时刻创造着以前从未有过的新力量。有序性的程度——由秩序创造并提供的新力量——依赖于要素的多样性而不是它们的时空位置。

这方面的例证俯首皆是。比如说，遗传进化促进了人类婴儿期和幼年期的延长，因为它使千姿百态的多样性成为可能，从而大大加快了文化的进化并使人种的增加速度急剧增高。尽管与某些家养动物（尤其是狗）相比个体的人之间并不存在那样多的生物学差异，但是，这种出生之后的长时期学习，使个人有更多的时间使自己适应于具体的环境并吸收自己生于其中的传统的不同支流。使劳动分工与扩展秩序成为可能的技能的多样性，主要起因于传统的这些不同分支，自然恩惠与自然趋向的基本差异，时刻激励这些分支的形成。此外，与任何个别思想家能够把握的东西相比，传统的整体无可比拟地更为复杂，所以，只有当存在许多不同的个人来吸收传统的不同部分时，它才可以得到传播。个体分化的优势无与伦比，因为正是它使大型的群体更为有效。

所以，个人之间的差异增加了协作性群体超越个人行为

总和的力量。个人之间的协作使不同的才干得到发挥，如果拥有这些才干的人被迫孤独地为生存而奋斗，这些才干就会被弃之不用。专业分工开始并鼓励了少数个人的发展，他们的独特贡献足以让他们过上一种富足的生活，甚至超过其他人对社会整体的贡献。斯图亚特·穆勒曾将威廉·冯·洪堡的著名格言——“人类以其最丰富的多样性发展”——置于《论自由》一书的首页。根据洪堡的这句话，文明就是“人类以其最丰富的多样性发展”。

也许在这种分化中发挥着主要作用的知识——绝不是任何个人的知识，更别说是一个指导性超人大脑的知识——来自一个过程，在这个过程中，千百万相互交流的个人，以其四处散布、迥然相异、甚至于针锋相对的信念发生实验性的相互作用。所以，人类智力水平的提高，与其说起因于个人专有知识的增加，不如说起因于组合不同分散信息的程序，这些程序转而又创造出秩序并提高了生产能力。

因此，多样性的发展是文化进化的一个重要部分，个人对他人所具有的价值，很大一部分在于他与这些人的不同。要素的种类越多，秩序的重要性和价值就越高，而较高的秩序转而又提高了多样性的价值。如此循环往复，人类合作的秩序由是而变得无限地可扩展。如果事情是另一种样子，比如说，如果所有的人都是千人一面，并且不能将自己与他人相区别，那么，世间就很难出现劳动的分工（除非在不同地域的不同人群之间出现），很难有协作活动的优点，也很难有创造一种有力量、有规模的秩序的希望。

因此，在能够自由地融入复杂的合作秩序之前，个人必

须首先变得与人不同。此外，他们还必须组合成具有显著特征的实体：不仅是一个总和，而且是一个结构，这种结构在某些方面与生物组织类似，在许多重要方面又与其十分不同。

第五，有这么一个问题：既然有这么多困难和反对意见存在，要人把自己的行为严格限制在对未知、对可见利益的追求方面，这种要求是从哪儿来的？它部分地表现为一种存在于小股人群之中、由本能而生且被人小心恪守的微观伦理的残余。在这种小股人群中，公认的目标是为了满足所认识的同志们的有形需求（这就是所谓的团结意识和利他主义精神）。我在前一些时候曾经主张，在一种扩展秩序的内部，团结意识与利他主义精神只有在某些次级集团内部以某种有限的方式得到发扬，与此同时，要想把无拘无束的集团限制在这种行为之内只能破坏其成员之间的协作。一旦协作群体成员的多数生产活动超出个人认识的界限，原来要遵守内在的利他主义本能的冲动就会在实际过程中阻碍更为扩展的秩序的形成。

在教诲人们采取对他人有利的行为方面，所有的道德体系当然都会召唤利他主义的行为，但问题在于如何做到这一点。光有良好的愿望不行——我们都知道它们会把人引向何处。严格地根据对他人所产生的可想像的正面效应进行指导，也不足以满足扩展秩序的需要、甚至会与这种秩序格格不入。市场的道德规范的确让我们做出有利他人的事情，但这并不是因为我们有意如此，而是因为这种道德规范让我们采纳的行为方式刚好就有那种效果。扩展的秩序可以防止出现个人

的无知（并进而使我们与未知相适应——如上文所讨论的那样），这不是良好的愿望所可以独自完成的，所以，它实际上可以使我们的行为具有利他主义的特征。

在一个充分利用广泛劳动分工的较高生产能力的秩序中，个人再也无法知道他的行动给谁的需要或者应该给谁的需要提供服务，再也无法了解他的行动会对那些他虽然不认识、但又的确正在消费他的产品的人产生什么效果。这样一来，在严格的利他主义意义上指导他的生产活动，对他说来就成了不可能的事。如果说我们还要称他的动机是利他主义的，那也仅仅是指这些动机最终还是要反映他人的利益。但是，这种情况的出现，并不是因为他的目标就是如此，也不是他成心服务于他人的需要，而是因为他遵守抽象的规则。在这种新的意义上，我们的利他主义十分不同于本能的利他主义。使行为呈现为善或为恶的，再也不是被人追求的目的，而是为人所遵守的规则。在把我们的大部分精力倾注在养家活口之上的同时遵守这些规则，使我们得以在超出自己具体知识领域的时候为人类造福（但与此同时，这并不阻止我们用自己挣得多余钱财来有意地满足自己积德行善的愿望）。所有这些，都由于社会生物学家系统地滥用“利他主义的”一词而变得模糊不清。

关于一个人的行为必须限制为有意追求已知有利目标的要求，还有另外一种值得一提的解释。这样一种要求，并不仅仅出自一种未经驯化的原始本能，而且也出自只为那些拥护它的知识分子所具有的特征。这是一种可以理解的特征，但仍然是自拆台脚的东西。知识分子尤其渴望知道自己的所

谓“思想之子”将用于什么样的终极目的，所以就十分关注自己的思想的命运。体力劳动者十分爽快地就推出了自己的物质产品，知识分子却总是踌躇再三，不敢轻易放出自己的思想。这种态度经常使这些学问如此广博的人极不情愿将自己投身于交换的过程之中。身处交换过程之中，就要为不可理解的目标而工作，而在自己所面对的局势中，其行为的唯一可以辨识出来的结果，很有可能就是让别人受益。体力劳动者只觉得手头的工作究竟最终满足何种需要是老板的事，其他一概不予过问。但是，在由许多知识分子以一种服务之链或思想之链相互作用而创造出来的产品中，个别知识工作的地位却较难识别。受的教育愈好，就愈难爽快地接受某种无法理解的指示——如市场(且不管他们多么热衷于谈论“观念市场”）之类。这一事实带来的结果（尽管人们认识不到）是，他们恰恰抵制自己对伙伴们的有用性的提高。

这种消极态度可帮助我们进一步解释知识分子对市场秩序表现出的厌恶、对社会主义表现出的动情。也许，如果这些人更深切地理解了抽象的自发式组织模式在全部生活中所发挥的作用，这种敌意和动情可能就会烟消云散。毫无疑问，如果他们对进化论、生物学和经济学有更透彻的了解，他们就会作到这一点。但是，一旦面对这些领域中的信息，他们就不仅不愿意承认我们的思想只抽象地了解其行为的复杂实体的存在，甚至对这种问题连考虑都不予考虑。因为对这种实体的一般结构的纯抽象知识，不足以让人有能力“建造”它们（即用已知的碎片将其装配起来）或预言它们将会具有的具体形式。它至多能够指出在什么样的一般条件下可以形成

许多这样的秩序或者系统，而这些条件我们有时是可以创造出来的。对于这一类问题，十分关心相似的复杂现象的化学家非常熟悉，习惯于根据少数可观察事件之间的简单联系来解释一切的科学家却极为生疏。结果是，这种人总喜欢从泛灵论的角度解释更为复杂的结构，把它们说成设计的结果，并且怀疑某种找不到设计者、从而超出“设计领域”的秘密而又不诚实的操纵——如统治“阶级”的阴谋之类。这就进一步加重了他们原来的犹豫不决，使他们更不敢轻易在一个市场秩序中对自己的产品撒手。对广大的知识分子来说，市场的力量只不过是阴谋的工具，尽管是非人格化的，也几乎难免是一种人格上的羞辱。

他们显然没有看到，就是他们怀疑一切受其指导的资本家，实际上也是一种非人格化过程的工具。这些人也不了解自己行为的终极效应和最终目的，只不过关心整个结构中较高层次、较大范围的事件罢了。此外，认为自己的目的是否达到取决于这些人——只考虑方法手段的人——的活动，这种思想本身就是对他们的厌恶。

未知世界的秩序化

不幸的是，英语中间没有德语中的那一个流行词——machbarkeit。我有时在想，是否可以杜撰一个相应的英语词makeability（实现能力）——“制造能力”不太合适（我自己的“构成主义”是无法被“可构成的东西”所改变的）——来为我们的伟大事业服务，来描述我们在本章以及上一章不

断遇到并对其进行严格检验和激烈批判的观点：如果使用了人类的独创性，由演化而生的任何事物都会变得更加美好。

这种观点是站不住脚的。事实上，我们能让未知世界秩序化的唯一方式，是让它自己组织自己。面对周围的物质环境，我们有时候的确可以依赖自然界的自组力量来实现我们的目标，但是，我们从来也不按照自己的设想来编排元素的秩序。例如，当我们引发一种能够产生晶体或者新化学物质的过程的时候，我们就是这样做的（见上一节）。在化学中，而尤其是在生物学中，我们必须越来越多地利用自组过程；我们可以为它们的生效创造条件，但却不能确定对一个具体的元素将会发生什么事。许多综合性的化合物是无法“构造的”，也就是说，我们不能通过将其个别构成元素放置在恰当的位置上来创造它们。我们只能引诱它们的形成。

为了引发能够协调个体行为以超出我们的观察范围的过程，我们也必须采纳类似的程序。为了诱使某些抽象人际关系结构的自动形成，我们需要得到某些非常一般的条件，然后再让每一个体元素在较大的秩序中寻找自己的位置。要想帮助这种过程，我们唯一可以做的是只承认这种要素服从特定的规则。我们希望出现的结构愈复杂，我们能力的局限也就必然愈严格。

一位个体的人，若是在自己所处的扩展秩序的某一位置上只知道他的近处环境，就可以对自己的境况实行这种办法。为了建立并保持创造并维系着整个秩序的交流活动，他可能首先需要不断地探索、不停地追求，以便超出自己的视野范围。毫无疑问，在这种秩序中保持一种交流，要求许多互不

相识的个人在使用分散知识的时候能够让千百万人的不同知识形成一个外体的或者物质的模式。在许多个传播链条中，每一位个人都成了其中的一环：他接收到的信号，使他得以将自己的计划与他所不了解的环境相适应。这样一来，整个秩序就变得可以无限制地膨胀，同时又自发地提供关于资料范围不断扩大的信息，但却不是只为了那些特定的目标。

早一些时候，我们曾经考虑过这种交流过程的一些重要方面，其中也包括市场及其价格的必然的连续变化。在这里，我只需要附带指出并强调一点，除了调节现行的商品生产、理顺服务的来源之外，同样的传统与实践也为未来效力：其效果不仅证明它们是一种地域间的秩序，而且还证明它们是一种时代间的秩序。行动不仅要适应空间上的远方他人，而且还要适应超出行为者个人的估计寿命的事件。的确，只有承认自己不道德的人才会把为方针政策进行辩护的理由说成是"从长远观点看，我们大家都是要死的"。事实上，那些能够广布世界、繁荣昌盛的群体，无一不是习惯性地为自己的孩子寻物觅食，然后再为自己也许永远不会见到的后代精心安排。

某些人在市场秩序的种种效应面前显得如此之迷茫、如此的手足无措，以至于觉得发现这种秩序竟成为现代世界大部分地区的主宰是多么地不可思议、令人费解。在这个世界上，千百万人在一种不断变动的环境中工作劳动，为自己大都不认识的人提供生存的资料，与此同时，他们自己也接受

自己不认识的人所生产的商品、所提供的服务，从而使自己的期望得到满足。即使在最为艰难困苦的时日里，他们也至少有十分之九的人觉得自己的愿望得到了满足。

这样一种秩序，尽管远非完美无缺，而且还常常失效，但它的扩展终归可以超过人通过有意识地把无数要素置于选择的“适当”位置所能创造的任何秩序。这种自发秩序之所以也有那么多的缺陷和弱点，大都是因为有人试图干涉它们的机制、或者阻碍它们的运转。这种干涉自发秩序的企图很少能够导致与人类意愿相吻合的结果，因为决定这些秩序的是一些具体的事实，而这些事实是任何从事干涉的组织或个人所无法认识得了的。然而，尽管为了秩序中一位随机成员的利益而消除不平等是一种人为的干涉，且这样的人为干涉会威胁到整体的运作，但是，自组的过程却仍然会给这一群体的任何一位成员保证一个机会，这个机会处在更多的、为所有人都可以得到的机会群之中，而且比任何其他体制所提供的机会都要更好。

不可认识与不可计划

我们在前面两章进行的讨论究竟把我们带到了何处？卢梭对专有财产制度的怀疑，成了社会主义的基础，而且一直在影响本世纪某些最伟大的思想家。甚至像罗素这样的伟大人物，也竟然把自由定义为“不存在阻拦我们实现自己欲望的障碍”。至少在东欧社会主义在经济上遭到明显的失败之前，这些理性主义者普遍认为，中央计划经济不仅会带来“社

会的公正"（见下面的第七章），而且还会更有效地利用经济资源。这种观点初看起来十分有理。但是，它最终还是忽略了刚刚评论过的事实：人们可以在这样一个计划中开发利用的总体资源，是无法为任何人所认识的，所以很难被人集中地加以控制。

尽管如此，社会主义者仍然不正视面前的障碍，继续一意孤行，要让几个分立的个人决策适合名之为"计划"的共同模式。从卢梭以来，本能已被等同于"道德"；有一些道德传统在经过文化的进化之后而侥幸留存下来，限制着这些本能。这种本能与这些传统之间的冲突，体现在人们目前经常在某些伦理政治哲学与经济学之间划的界限中。问题并不在于经济学家决定的一切都是有效的、"正确的"，问题在于经济学的分析可以阐明迄今被认为是正确的实践活动的有用性。考察有用与否的标准，是任何这样一种哲学的观点，这种哲学不喜欢看到人类受苦受难、在死亡线上挣扎，更不喜欢看到人类灭亡之后的文明崩溃。然而，正是那种对关心他人的反叛行为偏偏要来构造关于"公正社会"的理论，同时又不仔细考虑应用这种观点会招致的经济后果。在经历了70年的社会主义之后，我们现在可以确有把握地说，处在东欧和第三世界——社会主义就是在这些地方实施的——之外的大多数知识分子，满足于撇开可能存在于经济学中的教训，不太愿意考虑社会主义总得不出其思想领袖们所期望的结果，这中间是否有一个理由存在。知识分子们在徒劳地寻找一种真正的社会主义社团，结果得到的却是一连串的"乌托邦"式的幻想与理想的实现与破灭——先是有苏联，之后有

古巴、中国、南斯拉夫、越南、坦桑尼亚、尼加拉瓜。这就告诉我们，社会主义可能有些东西与事实不符。但是，尽管经济学家早在一个多世纪以前就已经率先解释过这些事实，那些为自己理性主义地拒斥一种观念而沾沾自喜的人却从未对它们予以考察。这种遭到拒斥的观念认为，有一些事实可以超越历史的背景，为人类欲望的实现造成不可逾越的障碍。

与此同时，在那些遵从曼德维尔、休谟与斯密的传统研究经济学的人中间，不仅渐渐出现了对市场过程的理解，而且还出现了对社会主义取代市场过程的可能性的强烈批判。这些市场程序的优点是如此地与人们的期望相左，以致大家只能用回顾的办法，即通过对其自发形成过程的分析来对其进行说明。经过这种解释说明之后，人们发现，与中央指令性经济相比，分散型地控制资源、即借助专有财产来对资源进行控制，可以创造并利用更多的信息。要想通过中央指令维持超出任何中央政府直接权限范围的秩序和控制，唯一的途径是，那些能够测量现有资源与潜在资源的地方经营者，也要及时地了解这些资源瞬息万变的相对重要性，然后再把这方面的详情细节准确而又完整地及时报告给某一个中央计划部门，让它能够根据从其他地区或部门经营者那里收到的所有其他不同的具体信息来决定下一步该怎么作。当然，这些部门经营者将会发现，要这样获得并发送这种信息是多么艰难。

一旦认识了这种中央计划政府的任务是什么，我们就会立即清楚地看到，政府发出的指令不会出自地方经营者认为重要的信息，而只能由掌握有限生产资料群的个人或团体之

间的协商来决定。有一种假说性的假定，经常被那些对市场过程的理论描述所采用（人们进行这种描述，通常并无意于支持社会主义）。这种假定认为，所有的事实（或"参数"）都是可以被解释理论家所认识的。这就掩盖了事情的本质，并最终导致那些有助于形形色色的社会主义思想的维持的离奇幻觉。

扩大经济的秩序只能是，而且只能可以是由一个完全不同的过程形成的。在此起作用的是一种由进化而来的交流方法，有了这种方法，人们不仅能够传播关于具体事实的大量报导，而且还可以传播几个特定条件的纯抽象的性质，如竞争价格之类的东西，要实现一种整体性的秩序，这些东西是不可不互相交流的。这些活动告诉涉身经济事物的各个派系，在他们可以支配的各种商品、各种服务之间，是什么样的交换率或等价率占据主导地位。一定数量的商品可以是相互的等价者或可能的代替者，不管在满足具体的人类需要方面还是在用于生产满足这些需要的东西方面，事情都是如此。这种过程的确存在，而且还是通过进化选择、在没有人为设计的情况下出现的。当然，这乍一听起来似乎会令人吃惊。但是，就我所知，谁也没有试图反驳这种观点、或者是怀疑过程本身——除非有人太看重一些简单的断言，去跟着相信所有的事实都可以被某一个中央计划政府所认识。

的确，"中央控制"这整个概念都给人搞乱了。现在没有、将来也永远不会有一个单独的指导思想在发挥作用；负责为某项投资设计一个实施计划的，总是某一个组织或者委员会。尽管个别成员为了说服其他人而偶尔引用一些曾经影响过自

己观点的信息，但是，委员会的结论一般不会以共同的知识为基础，它们的基础是根据不同信息而产生的不同观点之间的协调一致。由每一个人提供的一部分知识，总要让另外某一个人想起别的事实，关于这些事实的意义，他只是听人说过才知道的，而当别人谈论这些事实的时候，也曾涉及到他从未听说过的环境条件。于是，这种过程就成了一个使用分散知识（进而刺激贸易，尽管这种刺激的方式不太有效，不仅缺少竞争，而且规模也小得可以略而不计）的过程，而不是统一几个人的知识的过程。集团的成员将有能力相互交流几个明确的理由：他们将简要地交流一下从各自对当前问题的个人知识得出的结论。此外，只有在极少的情况下，各种环境条件才可能真正对思考同一情势的人具有同样的意义——至少就扩展秩序的某个部分，而不是就某种自足群体是如此。

离开在竞争市场中形成的价格的指导，在扩展的经济中分配资源就是不可能的事。这方面的一个最好例证，是把现行流动资本分为不同的用途以便增加终极产品的问题。这个问题基本上就是，有多少目前正在自然增长的生产资源可供用于更为遥远的未来而不是满足目前的需要。亚当·斯密十分清楚这个问题的代表性。当谈到这种资本的私人所有者所面临的问题时，斯密写道："他的资本可以采用什么样的民族工业形式？什么样的工业可以让终极产品具有最大的价值？显而易见，每一位个人在他的局部情况下都能做出比任何一位政客或立法人越俎代庖更好的判断。"

如果我们考虑在一个受政府指示的扩展型经济体制中如何使用所有可供投资的资料这一问题，我们遇到的第一个困难就是，谁也不了解这样大数额的现有资本（尽管这个数额还是非常受限制的）。因为不管投资多于还是少于必要的数额，都会导致用户需要与商品供应之间的矛盾。这种矛盾不会自我纠正，而是要通过政府发出的某些指示表现出来。这些指示是无法贯彻执行的，要么是因为搞不到所需要的商品，要么是因为某些材料和设备由于缺少相应的辅助手段（工具、材料或者劳力）而无法使用。要想确定需要考虑进去的数量，靠思考或者测量"给定的"对象是不行的，相反，这完全取决于大量的可能性，其他人将会根据当时所具备的知识在这些可能性中间进行选择。这项任务的近似解决，只有通过一些人之间的相互作用才可以实现。这些人可以确定一些特定的环境，当时的条件可以根据这些环境对市场价格的影响来表明它们的相关性。例如，现有的"资本量"可以证明，当现有资源用于满足遥远未来之需的份额高于人们乐于从目前的消费中节省出的数目时，会发生什么事情。

理解信息（或者实际知识）的传播所发挥的作用，为理解扩展的秩序打开了方便之门。然而，这些问题具有高度的抽象性，对于那些深受力学的、科学主义的和构成主义的理性标准——这些标准如今主宰了我们的教育体制——的教育

的，从而最终对生物学、经济学和进化论一无所知的人来说，它们是很难把握的。我坦率地承认，从我在《经济学与知识》这篇论文中实现的第一次突破，到对“作为发现程序的竞争”的承认，以及我的论文《知识的傲慢》，直到最后提出我的信息分散理论并从中导出我关于自发形成优于中央指令的结论，实在是花了相当长的一段时间。

第 六 章

贸易与金钱的神秘世界

对商业的傲慢与偏见

社会主义者对市场制度的偏见，并不完全是认识论、方法论、理性和科学上的问题，可以说，它简直是出自一种源远流长的、隐晦曲折的厌恶。为了理解这一点，我们必须超出这些理性分析，转而讨论那种古板的、甚至带有神秘色彩的说教，以及社会主义者讨论商业活动、贸易与财政制度时难免怒火中烧的态度与情绪。

众所周知，贸易与经商往往讲究的是信用，它需要有专门的或独特的知识，财金制度更是如此。例如，商业活动相对人类其他投机事业而言，在苛求一个人花费大量时间、精力与专业知识去决断机遇和竞争优势方面，所冒风险更大。如果说，所有权可以通过某种有价补偿而转让的话，那么专项知识无疑是唯一值得努力攫取的。作为一个商人，假设他将他如何及在何处弄到一种价廉物美商品的秘密公之于众，他的竞争对手们势必立即起而效尤，他的一切努力也就一钱不值了——本来通过贸易应该增加的利润永远也不会实现。况且，如此众多的专项知识是不用语言表达的，或者说是难

以用语言表达的（如某位企业家关于他的新产品可能在市场上大获成功的预感），这就说明，除动机外，要将这些专项知识统统公之于众实际上是不可能的。

当然，一种行为，如果它不能为人们所想象，或是与早先得到说明的东西不一致（E·马赫把它称作是不可观察的或不实在的），那么它与我们已讨论过的理性主义要求也是背道而驰的。而且，不实在的东西往往容易遭到怀疑，甚至为人所恐惧。不过有必要指出的是，对贸易的环境和条件感到害怕的也不光是社会主义者。B·曼德维尔曾谈到，当他需要漂洋过海、需要去经受不同气候条件的考验，需要去别国就其援助进行答谢，从而感到某种潜在的风险，感到某种飘忽不定的前景时，他也战栗不已。确实，对那些身处其中的人来说，对那些知难而返的人来说，当他们意识到成功在于努力，而对这种努力的结果又无法确知，或是无法控制，他们又怎能不心烦意乱、消沉气馁呢？

自中世纪以来，正是在世界各地弥漫的这种疑虑和恐惧，致使诸如社会主义思想家那样的凡夫俗子将商业不仅仅看作是与物质生产截然不同的东西，看作是混乱、多余的环节，看作是方法论上的大失误，而且可以说，商业本身似乎就是狡诈阴险、低级下流的活动，是为世人所不齿的勾当。纵观历史，商人的形象总是不光彩的、遭人鄙弃的，贱买贵卖被看作是最根本的不忠。商人的行为与早先原始人群中形成的关系模式是格格不入的。我记得E·霍弗（E. Hoffer）曾说过：“历史文牍流露的对商人的仇视，简直与文牍的历史一样久远、古老”。

此种世风的形成，原因众多，表现形式各异。从人类社会的早期历史来看，商人往往被拒之于社会团体门外。当然，遭此际遇也不光是商人。甚至一些手工匠人，尤其是铁匠，由于被农夫和牧人疑为巫术，也常常只好浪迹徘徊于村落之外。铁匠不是凭借魔法改变了某种物质的形态吗？从更高的意义上说，商人也是如此。在那些凡夫俗子们看来，商人编织操纵的关系网络简直是令人感到不可思议的。商人通过改变商品的价值，也在从事某种非物质性转换。在数量不变的情况下，一种商品满足人们需要的功用怎么会变化呢？正是商人，以某种人们看不见、猜不透的方式产生了这种变化，他们也就理所当然地被置于业已建立的地位与尊严等级序列的最底层。柏拉图与亚里士多德作为他们那个时代主宰着商业贸易的城市的公民，也对商人持这种鄙弃态度。及至到了封建时代，商品贸易仍然是一项等而下之的活动，因为至少在一些小城镇以外，商人与手工匠人的人身财物安全，还得求助于那些舞刀弄剑把持通关大道的人的保护，只有依靠职业武人的保护，商业才能有所发展，而职业武人凭恃的是强悍有力的体魄，作为交换条件，他们反过来也就要求高社会地位与高生活水准。当情况开始发生变化时，这种状态在封建势力强大的地区仍然一如既往，即使在一些自治城市的商业中心，富有的资产阶级也对此无动于衷。因此，直到上个世纪末，我们听说金钱创造者在日本还被看成是不值得交往的贱民。

如果我们记得，商业活动确实常常被裹以神秘色彩，那么商人遭到鄙弃是用不着大惊小怪的。“商业的神秘性”在于

利用别人所缺乏的知识得到某种东西。这些知识包括要懂得奇风异俗，要入乡随俗，甚至要敢于深入富于传奇色彩的未知领域冒险。没有支出，没有物质创造，仅仅通过对现存事物的重新调配就能增加财富，这项活动不能不被看作是充满了巫术的意味。

与这种先入之见密切相关的，是人们对物质性努力、对肌肉运动和“额上汗水”的强调。体魄的力量及其常见工具和武器的使用，不仅是可观察的，而且是实实在在的。这些东西没有任何神秘性可言，即使对那些缺乏武器和工具的人来说，事情也依然是这样。物质性的力量值得崇尚和颂扬这一信念早在封建时代到来之前就已确立了，它也是某些小团体遗传本能的一部分，并在农夫、牧人、武士甚至一些家庭手工业者的血液中流淌不息。人们能够看到的，是农夫和匠人的物质性努力怎样增加了有用物品的总和，从而对财富和权力的差别，他们也能根据公认的原因有条有理地说出个所以然来。

因此，随着原始人类的进化，在权力与技能的争斗中，通过有形力量强弱的比较，人类最初推崇的是这种有形的竞争。但是，一旦看不见、摸不着的知识作为一个因子加入竞争，由于知识并非人人具有，事实上也不可能人人掌握，早先人类的和谐感、公平感便立刻烟消云散了。加入知识因子之后的竞争既威胁到人们的团结，也威胁到对公认目标的追逐。当然，从扩展秩序的观点看来，这样一种反动未免显得相当自私，或者说，它也是强调群体团结高于个人利益的群体自私行为的一种表现。

这种观点到19世纪仍很盛行。当在上个世纪的知识界很具影响力的T·卡莱尔（T. Carlyle)鼓吹"唯有劳动崇高"的论调时，他津津乐道的显然是物质性的成果。对他来说，正如卡尔·马克思所坚持的那样，唯有劳动才是财富的真正源泉。这种偏颇观点今天是黯然无光了。虽然我们从本能出发，仍然看重与人类体力技能相关的生产力的某个方面，但它在社会劳动中所起的作用确实越来越小了，就能力而言，不再意味着体力强权即是法律公理。当然，我们还需要有一些体魄强健的个体，但他们毕竟已只是一些日益分化的专业小团体中的一分子。唯有在个别原始性的事务中，体魄强健才仍居统治地位。

然而，诸如以物易物、汇票交换和更复杂的贸易形式等活动以及对这些活动的组织与管理，至今还并不都被看作是真正的工作。物质生活与享乐品的量的增加应该逐渐减少对物品的有形转换的依赖，而增加对物品的无形转换的依赖，对许多人来说，要接受这一观点仍有相当的难度。我们的看法是，市场工序应该加工物质客体，但物质客体的转换并不意味着增加它们的数量。市场传播的是关于产品而不是生产产品的信息，信息传播的决定性功能往往不受人们注意，因为这些人养成了机械论的或唯科学主义的习性，想当然地以为只有关于有形客体的信息才是可靠的信息，而对各类物品相对稀缺在价值决断中所扮演的重要角色却视而不见。

颇具讽刺意味的是：有些人不是从字面上照搬

唯物主义的术语，不是按照物质财产的自然数量来考察经济现象，而是受价格的支配，着眼于人们的需求，特别是着眼于成本与价格的差额，即所谓利润，这些人似乎应该被习惯地斥之为唯物主义者，但正是这种对利润的追求，使得他们可以不必考虑已知个体具体需求的自然数量，而其思路却使得他们能够对导源于无数未知个体类似劳动的总产量作出一份贡献。

不过这里也存在一个谬误，甚至连C·门格的兄弟安东（Anton）也将这一谬误视为真理，那就是"劳动总产品主要来自体力劳动"的观点。尽管这是一个十分古老的谬误，但J·S·米尔和其他许多人一样，似乎也对传播这一谬误负有不可推卸的责任。米尔曾在他的《政治经济学原理》一书中写道，财富生产的法则与状态带有自然真理的特征，而分配只不过是与人类社会体制相关的事情。大凡曾经存在的事物，人类不管个体或集体都能容忍，米尔由此得出结论，社会可以随心所欲地按照它认为合适的法则进行财富的分配。在这里，米尔将产品规模看成是与分配毫不相干的纯技术性问题，却忽视了产品规模的大小有赖于对现存机会的利用，这种机会利用乃是经济学问题而不是技术性问题。我们将产品规模的增大归之于分配方式、归之于价格的决断。而可供分配物又依赖于生产组织原理，也就是说，在市场经济中，它依赖于价格和分配。以

为对存在之物我们可以随心所欲.这是大错特错的，因为除非从捍卫个人所得利益出发、个体已形成价格信息、否则现存之物是不会再存在下去的。

更大的错误在于，米尔像马克思一样、将市场价格独独看作是人的决断的结果而不是原因。以后在进一步详细讨论边际效用理论时我们会看到，米尔竟敢宣称“国民理论是完备的，空洞无物的价值规律还有待现在或将来的人们去清除”，这是何等含混不清、荒谬至极啊！

不管经商是否被看作是一项真正的工作、它毕竟通过人脑而不是人体肌肉的活动、既为个人也为集体造就了滚滚财源。仅仅通过贸物易手就能使所有参加者从中渔利、而且这种获利并不意味着以牺牲其他人的利益（或称剥削）为代价，仅凭人类直觉，这确实是从古至今都难令人相信的。H·福特（H. Ford）所引用的实例或许有助于消除这种疑虑，有助于说明对利润的追逐为什么会使大众受益。这个例证确实是很富启发性的，我们据此可以很清楚地看到，一个企业家是怎样将他的目标设定在满足广大民众的需要上的，并且在提高民众的生活水准方面，他的努力确实大获成功。遗憾的是，这个例证还不很充分，因为在许多情况下，人们对发展生产的后果并非一目了然。例如，金属螺丝、窗户玻璃或纸张生产的改进，往往将受益而扩展得无边无际，作为每个具体的受益人，谁还能清楚明白地道出这当中的前因后果呢？

由于以上种种缘由，在许多人看来，商业贸易过程中的

智力劳动即便不是巫术，也仍然是为人不齿的雕虫小技，或者说，也仍然是一些阴谋诡计。由此获得的财富与其说是论功行赏（如以体力劳动为基础的奖赏）的结果，还不如说靠的是猎人或渔夫般的运气。

但是如果连通过“重新调配”而获取财富的行为也使人大惑不解，那么商人搜集信息的活动就更会使人疑窦丛生了。只要经过耐心细致的解释，现在即使是外行，也会承认包含在商品交易过程中的运输至少部分地是生产性行为。举例来说，我们只要指出许多产品只有通过将相距广袤的物品进行组合才能制造出来这一事实，那种认为商业仅是转手物资而已的观点就会不攻自破。而且，这些物品的相对价格并不依其各种组分的属而定，而是依其在一定距离上可得到的数量而定。可见，原材料与半成品的交易乃是终极产品自然数量增加的首要条件，终极产品只有在得到零星分散的各种原材料之后才可能制造出来。有些需要特定地点提供资源的特定产品的产量，往往又依赖于另一种物品的产量，而这种物品（如水银、黄磷和某些催化剂）完全可能要走遍天涯海角才能购到。所以说，正是商业为物质性生产创造了前提。

进一步说，这种生产，或者说这项将各种物品组合成产品的工作又依赖于对广为分散的、千变万化的信息的准确把握，这一点虽然还有些难以理解，但对那些真正懂得生产过程的人来说，这已经是不言自明的公理了。因为正是在这一过程中，商业创造和指导着物质生产，而物质生产又随时受制于有关各地各商品相对稀缺的信息。

人类对商业经营行为的长期蔑视也许最初仅仅是出于无

知，出于理性的缺陷，但实际上它也混杂有人类对未知事物的恐惧情绪。这就是对神秘的超自然力量的恐惧，对深入我们机体的知识本身的恐惧，也是对《创世记》一书开宗明义就谈到人类被逐出伊甸园的故事的记忆上的恐惧。可以说，人类一切迷信行为，包括社会主义在内，正是依靠这种恐惧，才得以维持的。

边际效用与宏观经济学

恐惧的力量也许是很强大的，但它毕竟是没有根基的。这种行为虽说是一种习惯性行为，但并不是不可理解的。我们在前面几章已看到，经济学与生物学的发展，现在已能对自组织过程作出令人满意的说明，因而在第二章和第三章中，我们对自组织的历史及其在人类文明崛起和传播过程中的作用，都在理性上作了部分重建。

交换就是生产，它通过对一定资源的利用，确实能够提高对人类需要的满足度。文化之所以如此丰富多彩，商业之所以如此繁荣兴旺，是因为生活在这个文明社会的人的主体世界如此千差万别。相对同一性而言，个体目的的多样性产生了广泛满足人类需要的更大动力，这显然是一个矛盾，但同样矛盾的是，事情之所以如此，是因为多样性更能促使人们去搜集和处理更多的信息。显然，我们只有求助于对市场过程的详尽分析，才能明白无误地解释这些矛盾。

价格的上涨——它在交换与经营过程中是有决定意义的——确实不同于我们感官所及的产品数量的增加。对此，至

少用唯物主义与机械论所理解的支配物理事件的规律是无法作出解释的。价格表明的是一件物品或一种行为可望满足人们需要的潜在能力。不同的物品或服务项目具有满足不同个体的功能，价格只有通过交换各自的（边际的）替代率（或等价物），经过相互间的一番讨价还价之后，才能确定下来。价格不是与人的关系毫不相干的事物本身固有的特征或自然属性，它恰恰正是反映这些关系的一个方面，从而使得人们在决断如何满足自己的需求时，能够正视别人拥有的可望转让的更佳机会。价格的上升似乎仅仅是，也确实唯一地只与人的意图相关。诚如C・门格所说：价格乃是人们为了维持生计与健康而各自独立作出的有关某类物品重要性的经济判断。经济价格反映的是在大量具体的、个别的目标尺度中，能够满足部分需求的能力变化的程度。

每个人对自己的目标追求，都有自己特定的偏好序列。这些偏好序列可能为人所知，也可能鲜为人知，但就是偏好者本人，对自己到底有一个怎样的排秩序列也不一定十分清楚。大千世界，每个人的境遇、理想不同，芸芸众生，每个人接触的信息、追求的目标各异，人们对相互之间的需求所知甚少，或是一无所知，这千差万别的奋斗和挣扎，都只有通过交换系统，方能得到满足与协调。一旦个体需求广为重合，一种偶发的更高序列的复杂系统就会逐渐形成，大量相应的商品与服务项目就会泉涌而出，以满足蜂拥而来的个体需求，并实现其自身的导向期望与价值。

大量不同目标的排序产生了一种共同的、一致的中介尺度，或是这些目标竞相要求的物质手段的反映价格。既然大

多数物质手段都可用来满足重要性不等的不同目标，而不同手段又往往可以相互替换，这就使得各种目标的终极价值能够逐步用一种单一的手段价值尺度（既价格）反映出来。这种价值尺度的基础是手段的相对稀缺，以及在其所有者之间相互交换的可能性。

由于现实情况瞬息万变，它要求人们必须对各种特定手段只能为之服务的特定目标作适时的调整，因此，两套价值尺度必定要根据不同方式、以不同比率进行换算。几类个人终极目标的偏好序即便不同，也会呈现一定的稳定性。但是，那些因受此引导而努力生产的手段的相对价格，仍然会发生料想不到的偶然波动，对这种波动的个中缘由，大多数人是迷惑不解的。

目标的等级序列是相对稳定的（它反映的是许多人看作为永恒价值或终极价值的东西），但手段的等级序列却是涨落不定的，这使得许多理想主义者往往对前者赞叹不已，而对后者却责骂不休。诚然，行为若服从于一套朝三暮四的价值观，难免为千夫所指。这也许就是那些特别看重终极目标的人，为什么有时会倒行逆施，转而极力反对本来有助于自己目标实现的传统做法的根本原因之所在。为了实现自己的目标，大多数人都必须积极追求一些无论对他们本人还是对别人来说都仅仅是手段的东西。这也就是说，在一定的时期内，他们必须采取一系列行动，必须经过许许多多导向不同目标的中间环节，然后才可望在一个遥远的时空距离上达成对一个未知需求的满足。对个人而言，在大多数情况下，市场过程贴于最终产品上的商标，就是他们所能了解的一切。

举例来说，从事金属螺钉加工工序的任何一个人，都不可能事先推断出他的产品将在何时何地以何种方式满足人们的需求。即使借助统计资料，他也无从确知，在某个螺钉的多种潜在功用中（存在着其他类似的替代物），到底哪一种功用能够得到满足，而哪一种功用必定得不到满足。

尽管各种目标的尺度是因人而异、各不相同的，但是认为手段的价值尺度即价格是共同的或通用的，这一点，人们并无异议。我们正是通过坚持自己独特的情趣，通过显露我们更具特色的质的鉴赏力，从而表明了我们个性的存在。但也只是因为有了通过价格反映的有关不同手段相对稀缺的信息，我们才得以实现我们力图达到的许多目标。

两类价值等级序列的明显对立在扩展秩序中越发令人触目惊心了。在扩展秩序中，绝大多数人都得依靠为其他陌生人提供手段来谋生，相应地，他们也根据自己的需要从其他陌生人那里获得某种手段。唯一共同的价值尺度因而变成了手段的尺度，其重要性主要地并不在于那些采用某一特定手段的人能感受到的某种功效，而在于它们之间的相互交换已经易如反掌了。由于大量个体对目标的追求千差万别，因而就每一特定物品（各有价格附于其上）而言，我们对别人所要求的具体用途不得而知。这种仅仅作为手段价值的抽象特征也助长了对所谓价值的“人工的”或“超自然的”特征的憎恶。

有关这类扑朔迷离的、甚至令人惊恐不安的现象的恰当解释，最初仅仅出现于一百年前。随着W·S·杰文斯（W. S. Jevons）、C·门格和L·沃尔拉（L. Walras）的工

作展开，特别是紧接着门格之后，经过奥国学派的努力，从而在经济学领域引发了一场著名的“主观革命”，或称作“边际效用”革命，这些解释也就广为传播开来。假如说对我们在前面段落所讲述的东西听起来还很陌生，甚至有些困难，那只说明这场革命的最基本的和最重要的发现至今还没有达到家喻户晓、妇孺皆知的程度。正是因为人们看到，经济事件不能用先前起决定作用的事件进行解释，才使得这些革命的思想家们将经济学理论刷新而成一种首尾自洽的体系。古典经济学，或所谓“古典政治经济学”，虽然对竞争过程作了认真的分析，特别是对国际贸易怎样将合作的国家秩序整合为国际秩序的过程作了令人信服的分析，但是，供需是如何测定的？满足一定需求的数量到底是多大？因相互调节而引起的稀缺程度是怎样影响到生产和消费者个人的？只有借助边际效用理论，我们才能对所有这些现象和过程真正做到洞若观火。于是，整个市场过程被看作是信息输运过程，与以往人们的个别接触相比，它为掌握和利用知识及技巧提供了多得多的机会。

一个客体、或者一种行为的效用，通常被定义为它能够满足人类需要的能力，但对不同个体来说，其量值并不是等同的。现在看来，严肃的科学家们到底怎样将效用当作是客观的、普遍适用的、甚至是物质客体的可测度的属性来对待。要了解这个中奥妙，显然还有相当的困难。虽说可以区别不同客体对不同人的相对效用，但这并不能为它们在绝对量值上的比较提供哪怕是最起码的基础。尽管人们也许会说，他们个人如何如何为不同事物的种种效用付出了代价，但“集

体效用”并不能用来表征一个可观察的客体：因为如同集体愿望一样，它几乎不是一种客观存在，充其量不过是一个比喻而已。我们偶尔也认为，某物对别人比对我们自己更有价值，或更没有价值，但这一事实也没有提供任何理由，可以使人相信效用在人与人之间是客观可比的。

确实，从某种意义上说，经济学试图解释的并不是自然现象，而是关于人的活动。经济学观点依据的是各类物质客体在特定情况下满足某种需要的稳定程度，是对这一客观事实的反映。因此，人们完全可能将经济学看作是一种总理论，一种关于人类用以阐释如何最有效地寻找和利用各种不同手段服务于各种目的的理论的理论。在此情况下，物理学家在遇到这类争论时，常常有身处异境之感，而经济学家给他们的印象似乎更像哲学家而不是真正的科学家，这就不用大惊小怪的。

边际效用理论的提出虽然是一个重大进步，但毕竟从一开始就显得有些混乱。在英语世界里，W·S·杰文斯对这一思想的最早表述在他本人英年早逝后仍流传下来，这也得益于他唯一杰出的后继人P·H·威克斯迪德（P. H. Wicksteed）非同寻常的超学术地位，但是，与J·S·米尔的地位密不可分的A·马歇尔居统治地位的学术权威，却使杰文斯的表述长期不被人重视。这一理论的奥地利创建者C·门格似乎吉星高照，他一开始就收留了两位高足庞巴维克（E. V. Böhm-Bawerk）和维塞尔（F. V. Wieser），从而得以继续他的工作，建立起一个传统，并使现代经济学理论在“奥国学派”的名下逐渐为大众所接受。通过强调经

济价值观的所谓“主观”本质，这种理论提出了一个新的范例来解释经济结构的不断进化，而不必考虑人与人的相互作用。但是，在过去40年间，由于“宏观经济学”的崛起，这种理论的作用已显得模糊不清了，而宏观经济学寻求的是假设可测度的本质或统计集合体之间的因果联系。我得承认，这些统计资料也许能揭示某种模糊的或然性，但它们肯定无法解释引起这种或然性的过程。

但是，以为宏观经济学可行而有用，这是一个错觉（这种错觉也由于数学的广泛应用而历久不衰，因为数学肯定给那些没有接受过任何数学训练的政治家留下了难忘的印象，但实际上，数学乃是与发生在专业经济学家中的巫术作风最接近的东西），由于这种错觉，在当代政府与政治中，居支配地位的许多观点的基础，仍然是对价格和价值等经济现象的幼稚解释，如将它们说成是客观的，是不依赖于人的认识和目的的。这类解释显然无法正确说明和评价贸易与市场在协调大量人类生产性成果过程中所发挥的独一无二的功能。

即使是训练有素的经济学家，也常常因渗入市场过程数学分析中的某些习性而误入歧途。例如，认为现存的知识和市场过程参与者能够获得的信息就是“论据”，就是“已知的”（甚至使用“给定数据”一类烦锁语词），这种做法常常使经济学家假定，这种知识不仅以分散的形式存在，而且它整个地适合任何一种个别观点。这样一来，竞争作为一种发现过程的特征就给湮没了。既然如此看待市场

秩序，对参与市场的每个人来说，在此过程中提出的有待解决的问题也就不成其为真正的问题。因为以这种秩序存在的市场所依据的有决定意义的实际情况并非人人都一清二楚，问题并不在于如何利用可得到的已知知识，而在于既然这种知识并不是、也不可能是对任何一种思想都有用，那么，作为处在相互作用中的个体，如何仍然能够利用这种支离破碎的知识——这个问题针对的并不是行为者，而是那些试图解释这些行为的理论家。

财富的创造并不是一种自然过程，也无法用因果链作出解释。在这里，起决定作用的并不是人人都知道的客观事实，而是成千上万条独立的、各不相同的信息，正是这些反映在价格中的信息，引导着人们的下一步决策。一旦市场提供的信息告诉某位企业主，以某种特殊方式可获得更多的利益，他所采取的行动就会既有利于提高他自己的利润，也有利于较之其他方式更能增加市场总量（按照大多数采用的同一计算单位）。因为通过价格，市场参与者才得以了解他的劳动力赖以分配的决定性形势：各种资源相互换算（或替代）的实际比率，现有手段是否应该生产其他物品，是否能满足人们某种特定的需求。这些都是与人类作为一个整体所需求的数量问题几乎不相干的。宏观经济学关于不同物品总量的这类知识既是不现实的，也是不必要的，更是一钱不值的。任何以为不同联合体中包括大量日用品在内的总产品可以数量化的观点都是大错特错的：人们出于不同的目的，有不同的等

价物，这得依其知识而定，只有将自然数量折算成经济价格后，我们才能谈论这类问题。

对产品规模或特定产量的生产来说，具有决定性意义的是，成千上万个只了解特定资源的个体，是如何在不同地点、不同时间联结为整体的？他们是如何在各种可能性中进行取舍的？要知道，如果对通过价格所反映的各种物品的相对稀缺情况缺乏了解，可能性本身并不能告诉我们哪种可能性最有效。

关于相对价格在决定资源最佳利用过程中的作用，具有决定意义的认识是D·理嘉图(David Ricardo)对比较成本原理的发现，L·迈塞斯(L.V. Mises)曾正确地认为，它应被称作为理嘉图结合律(the Ricardian Law of Association)。只有价格关系才能告诉企业主，在什么地方利润将足以超过成本，从而使他将有限的资本用于一项特定事业成为有利可图。这类迹象既将企业主引向一个别人不易觉察的目标，也使终极产品的未知消费者的需求可望得到满足。

知识分子对经济的无知

要认识现代人类赖以生存的秩序，我们就得了解商业，了解边际效用理论对相对价格如何确定的解释。大凡受过教育的人们，都应熟知这类问题。但是，由于知识分子对这整

个主题的普遍歧视倾向，致使这方面的认识被搞得混乱不堪。而实际上，边际效用理论业已弄清的事实——也就是说，个人选择有助于满足社会需求，通过运用各自的知识和技巧，这应该成为每个个体责无旁贷的任务——与那种简单原始的观念、与那种甚嚣尘上的构成主义，以及与那种直言不讳的社会主义毫不相干。

可以毫不夸张地说，正是这种理论，标志着人类个性的解放。个人主义精神之所以能够得到大发展，正是由于现代文明赖以延续的知识、技能和劳动出现了大分化。诚如F·布劳德尔（F. Braudel）一类当代经济史家所开始领悟到的，正是那些为营利挣扎奋斗的令人憎恶的经纪人，才使得现代扩展秩序、现代技术和我们芸芸众生的生存成为可能。根据自己的知识作出决策，而不为群体精神所左右的这种能力，如同自由一样，乃是人类理智发展的结果，而我们的情感往往只能在这种理智之后亦步亦趋。有必要再次指出的是，虽然人类原始群体中的成员可以认可某位头领在知识上的优越地位，但是，如果同伙中有谁掌握了某种方法，使他只需以较少的努力就能获得别人需付出艰辛劳动才能获得的成果，他们对此是憎恶不已的。从个人私利出发而隐瞒和利用更多的信息，无论如何总被看作是不应当的，或至少是不够友好的。在专业化早已成为筛取有效信息的唯一途径的今天，这种原始的情绪反应仍历久不衰地保留了下来。

这种反应至今仍影响到人类的政治态度及行为，阻碍了最有效的生产组织的发展，也助长了社会主义的虚假幻想人类生活必需品的供应既有赖于生产、也有赖于贸易，过分

强调前者、蔑视后者的结果，必然导致政治态度的极大扭曲。

对商业作用的无知，最初导致的是恐惧，在中世纪导致的是愚昧的各种清规戒律，只是近来人们才对此有了一个比较正确的理解，但无论是过去，还是现在，这种无知都不断以新的科学伪装卷土重来。在这种伪装下，它极力鼓噪专家治国论者对经济的控制，一旦这种控制不可避免地遭受惨败，它又煽起了对资本主义的疑虑与愤懑。不过，一旦我们将注意力转向对秩序建立过程、对具有决定意义的金钱与财政的进一步分析，这种情况就会较之对商业的理解更显得糟糕透顶。

对金钱与财政的怀疑

在谈到商业赖以发展的现代文明的最抽象的制度时，因怀疑未知事物而产生的偏见也达到了一个新的高度。商业活动作为中介物、往往对个体行为的最普遍的、最间接的、最遥远的，同时也是最难以感知的后果起着重要调节作用。然而，尽管商业活动是一个扩展秩序形成的必不可少的、但它也往往将其自身的管理机制即货币与财政制度深深掩藏起来。一旦物物交换被以货币为中介的间接交换所取代，本来容易理解的事物便换上了一付陌生的面孔，一个抽象的人际过程展现出来，甚至远远超出了最出类拔萃的个体的感觉经验之外。

在所有事物中，货币这种人类相互作用的极普通的“中介物”是最不受人们理解的，但它似乎又与性联系在一起，

成为人们疯狂追逐的最主要的目标。像性问题一样，它既使人神魂颠倒，也使人迷惑彷惶、深恶痛绝。有关金钱问题的文学著作，也许多于其他任何专题文学著作。浏览这类作品，不能不使人对以往哲学家的观点深表赞同：没有任何一种其他事物（包括爱情在内），能像金钱这样，使人醉迷痴狂。正如《圣经》所说："金钱乃万恶之源"。然而，更广泛存在的也许是对金钱的矛盾心理：它既是人类争取自由的最强有力的武器，也是人压迫人的最残酷无情的工具。这种广泛通用的交换中介物往往使人对某种无法理解的过程感到惊魂不定，他们既爱又恨，衷心期待某种结果，却又对与之密不可分的其他后果疾恶如仇。

然而，金融与信贷机构的运转，正如语言和道德一样，乃是自发秩序的一部分，它与任何理论解释的努力格格不入，并且一直是专家们观点尖锐对立的主焦点。甚至一些专业研究人员也倾向于这种看法：人的感官无法包罗万象，事物的复杂性使人不得不满足于对某些自发形成的抽象模式的描述。然而，这种描述尽管寓有启发意义，却无助于人们预测任何具体的结果。

受金融与财政困挠的不光是研究人员。像商业一样，由于许许多多的同样原因，它们也常常使道德家们感到大惑不解。以无形的方式获取和操纵凌驾于各种目的之上的权力，道德家从以下几点理由出发，对这种普适手段是深表疑虑的。首先，谁都能看到，在人类社会中可供利用的财富是无以数计的，至于金钱的使用无论对自己还是对别人的具体的或特定的影响则是看不见、摸不着的。其次，即使某些影响是可

见的，它也存在着好坏两种可能性，因此，这种多值后果对其所有者来说、虽然是大有用途的，但对道德家来说，却是深感疑惑的。最后，金钱的巧妙使用、以及通过这种使用而获得大量利润，似乎与经商一样，截然不同于物质性的劳动，也不具有世所公认的意义。它没有任何物质基础，只不过是一种"纯粹的纸上交易"。既然工匠和铁匠因转换物质而令人恐惧，商人因转换价格一类无形特性而令人恐惧，银行家又怎能不因他未用这种最抽象的非物质性经济制度产生的转换而令人恐惧呢？因此，在用形成为指导我们行为规范的抽象概念代替活生生的具体事物方面，我们已逐渐达到了这样一个顶峰：金融及其体制似乎已远远超出了值得称道的、并且是可以理解的创造性体力劳动的界限，在这样一个扑朔迷离的王国，可以理解的具体东西消失了，不可理解的抽象物却横行肆虐。

这样一来，这个问题既使专家们感到迷惘，也使道德家们感到恼怒。当他们看到人类对自身赖以生存的事态后果已无力把握与控制时，他们都为之感到惊恐不安。一切似乎都处在失控态，德国人说得更生动："一切都让人脑中空空如也"。不必惊奇这种说法对金钱力量的过分强调，甚至带有某种夸张。诚如M·T·西塞罗在谈到老凯托时告诉我们的，也许至今还有人认为，贷款如同谋杀一般邪恶。虽然斯多葛学派的罗马追随者如西塞罗本人和塞尼卡（Senecca）倒是显得对此问题有较多的理解，但在关于由市场决定贷款利率的问题上，流行的观点却实在不能令人满意，尽管后者在将资本导向生产方面，具有无可置疑的重大作用。于是，所谓"金

钱交易"、"不义之财"、"贪婪本性"、"小贩行为"等斥责至今仍然不绝于耳。

问题并没有因这些粗俗口头禅的出现而到此为止。正像道德、法律、语言及生物机体一样，作为自发秩序产物的金融体制也要受变异与选择的影响。只是在所有自发形成的产物中，金融体制的发展最不令人满意。例如，在过去70年左右的时间里，谁也不敢断言金融体制的功能已得到了改进，因为在专家们的指导下，本质上是以国际金本位为基础的这种自动机制已被精巧的国家"金融政策"所取代。确实，人类与金钱打交道的历史经验已提供了足够的理由对其怀疑和斥责，但并没有说明这些理由可以广泛地被信以为真。倒不如说，选择过程在这里所受到的干扰比任何其他地方都更严重：政府的垄断窒息了进化过程中必不可少的选择，结果使一切竞争都丧失了可能。

在政府庇护下，金融制度形成了一个庞大的复杂体系，但在可供选择的多种手段中，私人能够得到的机会却少得相当可怜，以致我们至今仍弄不明白，真正的货币到底是什么，或者说，它怎样才能算是真正的货币。这样的干预和垄断并不是近来的创造；它早在货币被广泛用作交换的媒体时就已发生了。虽然对自由人合作的扩展秩序来说，货币是不可或缺的，但它几乎从诞生之日起，就遭到了政府的卑鄙滥用，结果使它在人类合作的扩展秩序中，成了所有自调节过程中的主要干扰源。除几个短暂的理想时期外，政府管理货币的历史真正是一部频频欺蒙诓骗的历史。就此而言，政府比任何在竞争中可能提供各种货币的私人机构更不讲道德。我在

这里不愿再开争端，但在别处已提出过，那就是只要废除政府对货币的垄断，市场经济必将更充分地发挥其无尽的潜力。

不管怎样，我们在这里面临的主要问题是对“金钱报酬”持相左意见的顽固态度，它的基础是对货币在人类合作的扩展秩序中和在市场价格一般计算中所起的必要作用的严重无知。实际上，在将这种相互合作扩展到超越人类意识的限度，从而也超越可理解和可被公认为是扩展机会的限度的过程中，货币扮演的是无法替代的角色。

对利润的谴责和对商业的轻视

在我们这个时代，那些花花公子们——也就是我们刚才已提到过的知识分子，并且在前面章节中我们也谈到过——的智力缺陷与远古人类的智力缺陷并无多大差别。正是由于这个原因，我把他们的要求与主张统统称作是一种返祖现象。囿于构成主义的先入之见，这些知识分子在市场秩序、商业活动和财政金融体制中所看到的最令人恶心的现象，就是生产者、商人及金融家不顾众所周知的人的具体需要，而只关心成本与利润的抽象计算。但他们却忘了，或是根本就没有领会到我们刚刚陈述过的论点。正是对利润的关切，使得更有效地利用各种资源成为可能。从而导致了从别的行业中可能获得的各种潜力得以广泛用于生产。至于社会主义者高度标榜的口号：“生产服从供应，而不是服从利润”，我们从亚里斯多德到B·罗素，从A·爱因斯坦到巴西的A·卡

马拉（A. Camara）那里也可以找到它的某种类似表述形式（而且，从亚里斯多德以来，还出现了获取利润就得以牺牲别人的利益为代价这样一种说法）。这个口号表明了社会主义者对生产力如何通过拥有不同知识的个体的努力而得到提高这一事实的严重无知，而这种知识整体是大于部分之和的。企业家在他的生产活动中，除了已知的用途和目标外，他还必须弄清楚，是否能运用现有手段生产其他手段，如此类推，也就是说，他是否能服务于大量终极目标。价格与利润乃是大多数生产者用以更有效地满足他们并不熟悉的人们的需要的手段。正如望远镜对于士兵或猎人、水手或飞行员一样，价格与利润也是探测视野外事物的工具。市场过程为大多数人提供了实物和信息资源，使他们得以各取所需。因此，再没有比知识分子嘲弄成本计算更显得不负责任的了，因为他们普遍地并不了解，某种特定结果是怎样在几乎不损害别人目标的情况下而可望达成的。由于大量利润的获得与特定场合所需付出的劳动似乎不成比例，但这种机会又确实具有可行性，知识分子们为此深感不平，甚至达到了丧失理智的地步。

因此，断言一个准确掌握市场行情的人会真诚地谴责对利润的追逐，这是无法使人置信的。人们对利润的厌恶，其根源是愚昧无知。当然，如果我们愿意，也可以推崇禁欲主义，即满足于从世上的富豪们那里分得一杯残羹剩汤。但是，如果因此而限制别人的利益，那么在某种程度上说，由于它将禁欲主义从而将各种剥夺强加于别人头上，这又何尝不是一种自私透顶的行为呢！

第七章

中毒的语言

其言之不怍，则为之也难。

——孔子

作为行动指南的语词

贸易、移民以及人口的增长与混杂，不但开阔了人们的视野，而且也为他们信口开河提供了机会。商人在他们东奔西走的过程中不仅会遇到甚或掌握某些外国语，而且也必需认真弄清某些关键语词的不同内涵（即使仅仅为了避免冒犯主顾或误解贸易合同中的术语），从而对围绕某些基本问题的新的和不同的观点也就逐渐有所了解。我现在要考察的就是与语言相关的问题，这些问题也涉及到原始人群与扩展秩序之间的摩擦与冲突。

不管是原始时代的人还是文明时代的人，都需部分地借助用以指称各种感觉特征的定语，将他们感知的东西组织起来。语言使我们不但将作用于我们感官的客体看作具有特定的本质，而且也使我们得以根据我们的期待和所要采取的行动对大量的不同标记进行分类。当然，这样的指称、分类和

区分往往是不确切的。但更重要的是，在所有语言习惯中，都渗透着我们关于周围事物的解释或理论。正如J·W·歌德所说，大凡我们设想为事实的东西，就已经是理论的东西了：我们对周围事物的认识，其实就是我们对它们作出的解释。

结果，在分析与评价我们自己的观点时，各种困难油然而生。举例说来，形形色色的信仰就是借助一些含混的、模糊不清的语言才得以历经沧桑而不绝于缕的，这使它们往往能巧妙地避开尖锐的、甚至是致命的抨击。由此可见，语言既传播智慧，也传播愚昧，而且这是一种轻易不会绝迹的愚昧。

使用某种特定的词汇——由于其本身的限制和本身所蕴藏的内涵——很难将那些不同于传统语言所表达的东西解释清楚。不但用公认的术语难以解释甚或描述新事物，就是以特定的风格——尤其是以我们感官的天然差别为基础的风格，也很难区分语言先前业已区分了的东西。

这重重困难已促使部分科学家去发明创造新的语言，以免混淆视听。改良主义者，特别是社会主义者也受到了类似的驱动，为了使人民更好地安份守己，他们已提出了精巧的语言改革方案。

考虑到这些困难，我们的词汇和以这些词汇为基础的理论便是很关键的。只要我们在说话时，使用的是错误理论建构的语言，我们就会不断发生错误，并使这些错误成为永恒的东西。但是，传统的词汇——它们也是各种理论和解释的温床——至今仍深深地影响到我们关于这个世界以及人和这个世界相互作用的概念的形成。这些词汇在诸多方面还相当

原始、其中大部分是在过去漫长的世纪中，在人类思想还很难正确表达感官传递的信息的情况下形成的。因此，虽然我们通过语言可以掌握大部分已知的东西，但特定语词的涵义却使我们误入歧途。因为当我们试图表达对事物或现象的新认识时，我们所使用的术语却仍然蕴涵着远古的遗义。

一个很能说明问题的例证是及物动词往往将非生物描述成某种类似精神的行为。正如那些幼稚的或未受教育的人，总是倾向于将感受到运动的东西想象为生命的存在一样，他们也总是将设想有目的的东西说成是精神的活动。从某种意义上说，此种情形由于人类个体的发展重复着人类物种的进化过程这一事实而更趋恶化了。J·皮亚杰在《儿童的世界概念》一书中写道："儿童伊始，万物似乎都有目的"。作为第二步，他们才能将事物本身的目的（万物有灵）与事物作用者的目的（人工创造）逐渐区别开来。万物有灵的深刻内涵被赋予许多基本语词，特别是被赋予那些描述产生秩序的事物的语词。不但"事实"本身，而且像"引起"、"迫使"、"分布"、"选择"和"组织"这样一类对非人格过程的描述必不可缺的术语，也往往在许多人的脑子里唤起了人格行为的幻念。

就表达方式而言，"秩序"一词本身就是一个很有趣的例证。在达尔文之前，它普遍被用以指称人的行为。甚至在上个世纪初，像J·本瑟姆这样杰出的思想家还坚持认为："秩序须以某种目的为前提"。诚然，在19世纪70年代，经济学领域爆发"主观革命"之前，泛灵论仍严重地支配着对人的创造的理解——例如，连亚当·斯密的"看不见的手"也未能完

全摆脱其影响，直到19世纪70年代，由竞争决定的市场价格的导向作用才逐渐为人们所理解。即使到了现代，除法律、语言和市场的科学考察外，主要导源于泛灵论思想的词汇仍然影响到对人类其他事务的研究。

一个最重要的例证见之于社会主义作家。人们愈是认真反省自己的工作，就会愈清楚地看到，他们对泛灵论思想及其语言的态度往往是保守重于改革，如将历史循环论中的"社会"人格化看作是黑格尔、A·科姆特和马克思的传统。确实，社会主义及其"社会"，无非是历史上以各种宗教（及其上帝）为代表的对秩序的泛灵论解释的最后一种形式。社会主义虽然也反对宗教，但这一点丝毫也无助于他们混淆视听。由于设想各种秩序都是人为设计的结果，社会主义者由此得出结论，一切秩序都只有根据某种优秀思想的设计才能得到改进。就此而言，在形形色色泛灵论的官方清单中，社会主义确实应该占有一席之地——正如E·E·伊文思-普里查德（E. E. Evans-Pritchard）在《原始宗教理论》一书序言中所说的那样。尽管W·K·克利福德（W. K. Clifford）这位卓越的思想家早在达尔文时代就断言："除非人的精神可以独立存在，否则目的性将不再为受过教育的人们提供任何设计"。但考虑到泛灵论的长期影响，时至今日，要赞同他的观点未免还显得为时过早。

在历史学与考古学等描述性研究领域，社会主义对知识分子及学者语言的持续性影响也很明显。正如F·布劳德尔所说："在我们这些人中，谁没有谈到过阶级斗争、生产方式、异化、经济基础、上层建筑、使用价值、交换价值、原

始积累、辩证法和无产阶级专政呢？”（可以设想，正是马克思发明或是推广了这些概念）。

在大多数情况下，构成这类空谈的基础的，并不是对事实的直接陈述，而是关于那些被指认为事实的原因或结果的解释和理论。用“社会”取代国家或强制性组织，这是马克思的殊荣，他使用这种遁词意在表明，我们可以通过某些比强制性手段更温和、更人道的方式有效地协调人的行为。当然，作为我们本书讨论的主要论题，扩展的和自发的秩序如同人类群体一样，对个体几乎没有什么影响。另一方面，在黑格尔之前被看成同一英语单词的“国家”或“政府”，对马克思来说，再清楚明白不过地包含着权威的思想，而马克思在使用含混的“社会”术语时，却暗示这种权威的统治有助于保护某些自由。

因此，如果说智慧常常隐藏在语词的丰富内涵中，那么谬误也是这样。我们现在已知为虚假的幼稚解释，以及某些深刻的逆耳忠言，往往通过我们所使用的语词，一起保留下来，并影响着我们的决策。与我们的讨论特别相关的是这样一个不幸的事实，我们运用于人类合作的扩展秩序各个方面的许多语词，蕴藏的却是远古人类所赋予的、难免使人误入迷津的内涵。确实我们语言中的许多词汇都有这样的特点，如果一仍旧贯地使用这些词汇，得出的结论就必然与一切严肃的思想在讨论该问题时得出的结论不一致，而且还会与科学事实相冲突。正是因为这个理由，在写作本书时，我养成了自我否定的习惯，从不使用“社会”或“社会的”这些词汇（尽管它们会不可避免地出现在本书的某些标题和我引自

别人的引文中，而且，在个别场合，我也保留了诸如“社会科学”、“社会研究”等说法）。然而，尽管迄今为止，我还并未使用这些术语，但在本章中，我得讨论它们——以及与之有相似功能的其他语词，为的是将潜伏于我们语言中的病毒、特别是潜伏于有关秩序、人类相互作用与相互关系结构的语言中的病毒坦露于众。

本章开首的引文，是多少有些省略的孔子的话，它也可能是迄今为止关于这个问题的最早表述。我最初接触这类节略式语句时，以为在中文里没有任何涉及自由的单词（或一组表意符号）。但现在看来，这段文字似乎合理地表达了孔子对人类群体乐于听命这一理想状态的思考。如他在《论语》中说："言寡尤，行寡悔"。（在此我得感谢牛津的D·霍克斯，是他为我提供了这段文字的正确译文，看来我过去所用的这段引文是不确切的。）

我们当代政治术语中这种极不令人满意的状况在很大程度上是因袭柏拉图和亚里斯多德的传统造成的。这些古代贤哲缺乏进化的观点，将人类生活的秩序看作是统治完全已知的、一成不变的人的数目的排列，或者像各种宗教与社会主义那样，将它看作是优秀思想设计的产物。（如果有人打算追溯这些语词对政治思想的影响，那么可从A·德曼特那里找到丰富的资料。在英语世界，对隐喻式语言导致欺蒙诓骗的探讨可参见M·A·科恩的著作。

但据我所知，有关政治上滥用语言的最充分的讨论还是H·肖赫对德语的研究以及H·谢尔斯金的著作。我本人在早期著作中也考察过这些问题）。

模棱两可的术语与协调系统的特征

在别的地方，我们已试图对诸如“天然的”、“人工的”、“遗传的”和“培养的”等模棱两可的术语所引起的混乱进行澄清，读者也许已注意到，我常常宁可使用不常见但更精确的术语“专有财产”，而不用那种更普遍的表达式：“私有财产”。当然，这类模棱两可和含混不清的术语还很多，其中有些似乎更具重要性。

例如，美国的社会主义者盗用“自由主义”名称，这显然是在实施一场精心策划的骗局。J·A·舒姆配弟（J．A．Schumpeter）一针见血地指出：“作为一种声名狼藉的奇思怪想，私有制的敌人却也狡猾地祭起了私有制的大旗”。类似现象也在欧洲中间派政党中屡见不鲜，他们或者像在英国那样，亮出了自由党的大旗，或者像在西德那样，自我标榜是自由党的，却毫不含糊地与公开亮相的社会党结成了联盟。我早在25年前就说过，对一个双料自由党人而言，既要自我吹嘘是自由主义的，又要不给人信仰社会主义的印象，其实是不可能的。这已不是什么新鲜事：早在1911年，L·T·霍布豪斯（L．T．Hobhowse）就出版了一部书，标题为《自由主义》，更确切地说，该书应称作《社会主义》，事后不久，他的另一部著作也问世了，这部书的标题就是《社

会公正原理》。

这种变化是非常重要的——它或许已病入膏肓——在此，我们应根据本书的主题，集中考察那些由指称人类相互作用现象的名词所引起的模糊和混乱。我们用以表述人类相互作用种种形式的那些极不恰当的术语，只不过是流行的征兆与现象，实际上是对协调人类劳动过程的不确切的理性把握。由于这些术语的不准确性，以致我们在使用时，连自己究竟要说什么，都无法明确界定。

我们不妨从两个针锋相对的术语即资本主义和社会主义谈起。这两个术语都被用来指称人类合作秩序，但每一个都带有政治上的偏见，容易使人误入歧途。虽然它们试图对这些制度提出某种见解，但关于这些制度的特征，却使人不得而知。特别是"资本主义"一词（直到1867年，马克思对这个词还一无所知，并且也从来没有使用过），只是在1902年W·松巴特（W. Sombart）的石破天惊之作《现代资本主义》出版后，才被看作是社会主义的天敌，引起了一场政治大论战。正如我们所看到的，由于这个术语指称的是适合于资本所有者的特定利益的制度，因而它很自然地遭到了这个制度的主要受益人即无产者的反对。无产者是借助资本所有者的活动才得以生息繁衍的，从某种意义上说，也是由于资本所有者的雇佣，才得以存在的。真正说来，只有资本所有者才造成了人类交往的扩展秩序，也许由于这个缘故，某些资本家倒很乐意接受这个作为他们努力结果的称号。然而非常不幸的是，这个术语却被延伸指认利益的冲突，但实际上这种冲突是子虚乌有的。

就人类合作的扩展经济秩序而言，稍能令人满意的术语是“市场经济”，这个术语是从德国输入的。但它也有种种严重的缺陷。首先，从严格的意义上说，所谓市场经济并不是一种真正的经济，而是大量相互作用的个体经济的混合物，其中每一个体经济只具备部分而不是所有定义上的特征。假如我们给这种导源于个体经济相互作用的复合结构一个术语，表明它们是深思熟虑而形成的结构，那么如所知，这就很容易产生人格化或泛灵论的倾向，而我们试图竭力避免的，以及导致对人类相互作用过程的诸多误解的，也正是这种倾向。在此有必要不断提醒人们的是，市场形成的经济很不同于人类精心设计的产品，它只是在某些方面类似经济的一种结构，但在其他方面，特别是考虑到它并不服务于某种单一的目标体系，它与真正的经济显然有天壤之别。

市场经济这一术语的第二个缺陷是，在英语中，无法由此引伸出一个适当的形容词，而在实践中又确实需要这样一个词来表达这种特定活动。因此，若干年前我就提出，我们应该引进一个新的专门名词，它出自早被用于类似方面的希腊词根。1838年，A·惠特利（A. Whately）曾提出，将“Catallactics”作为解释市场秩序的理论科学的名词，这一建议几经周折，直到最近又被路德维希·冯·迈塞斯（L. V. Mises）提到。相应的形容词“catallactic”是很容易从惠特利的新创词中派生的，并且已经得到比较广泛的应用。这些术语之所以特别受人欢迎，是因为在古典希腊语中，“Katalattein”或“Katalassein”的含意不仅是“交换”，而且是“加入共同体”和“化敌为友”，从而也进一步表明了古希腊

人在这些问题上的远见卓识。据此我认为，我们可以构造一个名词“Catallaxy”，用以指称我们普遍叫做经济学这门学科的对象，然后按照惠特利的建议，经济学本身则被称为“Catallactics”。这一创新的实用价值可由“Catallactic”确认，而后者一直被我的一些年轻同行们所采用。我深信，这些术语的普遍推广，必将有助于我们讨论的进一步展开。

泛灵论词汇与混乱的“社会”概念

这些例证也很能说明其他一些问题。在人类事务的研究过程中，信息交流的困难首先起源于对我们试图分析的对象的定义和命名。我们之所以对刚刚讨论过的其他术语感到难以理解、分不清主重轻次，术语上的主要障碍就是“社会”这个词本身——这不光是因为从马克思以来，由于它的滥用，已严重地混淆了政体与其他体制的区别。作为一个用以指称大量相互联系着的人类活动系统的语词，“社会”错误地假定，所有这些系统都存在相同的属性。这也是最古老的术语之一，例如在拉丁文中，“Societas”源出于“Socius”，指的是私交的伙伴或同行。但现在，它却既指人类事务的实际存在状态，又指个体之间的关系。在此过程中，它先验地假定了对共同目标的共同追求，并认为只要通过有意识的合作，这种目标一般是能达到的。

正如所知，将人类的合作扩展到个体意识的界限之外，必要条件之一是，对这类追求起导向作用的不是共同目标，而是抽象的行为准则。遵从这些准则，我们将逐渐满足别人

的需要、同时也使自己的需要从别人那里得到满足。人类合作的范围愈广阔，与人们关于"社会"应该是什么的理想图景相对应的动机的作用就愈微弱。而"社会性的"就愈发不是事实陈述中的关键词，充其量不过是那种古老的、现在已陈旧过时的关于人类行为理想的一点遗弃物。一方面是在一个特定的群体内，个体行为事实上带有什么特征，另一方面是一厢情愿地设想，（按照古老的风俗习惯）个体行为应该怎样，这两者之间本来泾渭分明的差别消失了。不但一切人类群体都被随心所欲地称作"社会"，而且由此得出结论，所有这些群体的行为应该与原始伙伴的群体行为毫无二致。

所以，"社会"这个词已成了指称一切人类群体的便利标签，而关于一个群体的内部结构是什么、将芸芸众生聚集到一起的原因何在，这一切都无需了解，——实际上，"社会"只是在人们不知道他们谈论的对象是什么时，临时拼凑的一个权宜措词。但这样一来，人民、国家、民族、公司、协会、团伙、部落、宗族、帮派、家族、宗教、运动会和餐馆人员，以及任何特定地区的居民，统统都被"社会"一言以蔽之。

经常性的个人交往，形成的是个体间的伙伴关系，至于成千上万的人，则只有通过相距甚遥的、无以数计的商业网点，才能联系起来。用同一术语指称诸如此类反差极大的人群构成，不仅使人误入迷津，而且还包藏着一个秘而未宣的愿望，即将扩展秩序嵌入人类感情所向往的亲密同伙关系的框架。B·乔夫涅尔（B．de Jouvenel）曾出色地论述过人类对这种小群体的本能怀旧情调："人类最初看到的社会环境，对他始终具有无穷的魅力，但任何企图将类似特征放大

到整个社会的努力都是妄想，它只会导致暴政。”

在这种混乱中，往往容易被忽视的关键性区别在于：小群体的活动可受一致选定的目标或其成员共同意志的引导，而扩展秩序尽管也被称作“社会”，却是在其成员追求不同个人目标的过程中，遵从相同的行为规范才形成的一种协调结构。在相同的规则约束下，多种努力结果所显示的特征，倒也类似只具有一个大脑、一种思想的个体所具备的特征，或者仿佛是单个机体精心安排的结果。但是，如此用泛灵论的观点看待一个“社会”，或是将“社会”人格化，赋予它一种意志、一种倾向或一种设计，是很容易使人成为歧路亡羊的。因此，如果一位严肃的当代学者承认，任何功利社会都不是多数人作用的结果，而是个别伟人意志的体现，则无疑会搅得人心惶惶。

模棱两可的形容词——“社会的”

与形容词“社会性的”相比，名词“社会”不过是小巫见大巫而已，因为在我们整个道德和政治术语中，前者已造成了最严重不过的混乱。这件事的发生，不过是过去几百年的事，但就在那段时间里，它的现代用法、它的威力与影响已从俾斯麦的德国呼啸而出，迅速席卷了整个世界。所到之处，一片混乱，其中部分原因是，它不仅指称人类各种合作方式所产生的现象，如“社会”，而且指称促进和服务于这种秩序的各类行为。从后者出发，它已日渐演化成一种规劝、一种眉题，以便用理性主义道德取代传统道德，进而将“好”

一词看作是道德上“对”的称呼，逐步取而代之。正如韦伯斯特的《新同义词词典》所说，由于其南辕北辙的双重特征，形容词“社会性的”的实际意义与标准意义经常相互更替，初看似乎是一种描述，不知不觉中却又变成了一项规定。

> 在这方面，受德国习惯用法影响最深的是美国语言，而不是英国语言。从1918年到80年代，有那么一群德国学者，他们属经济研究中闻名遐迩的历史学派或伦理学派，已逐渐用“社会政策”取代过去用以指称对人类相互作用研究的“政治经济”。L·威斯（L. V. Wiese）是不为这场新浪潮所动的少数学者之一，他后来谈到，只有那些“社会年龄”上的年轻人——即第一次世界大战前不久出生的人，才能真正感受到，在那个时代，倾向于将“社会性的”领域看作宗教替代物的风气是何等强劲。一个最富戏剧性的例证是所谓社会牧师的应运而生。但是，威斯坚持认为，“在上帝看来，所谓社会性的，并不就是好的或对的。”有关“社会性的”这一术语的广泛传播，威斯的学生作了很富启迪意义的历史考察。

1977年，《现代思想词典》（我们已在别的文章中引用过）一书被付梓出版，从那时以来，用英语表述的“社会性的”一词几乎家喻户晓，其用法之多，被美国电视节目排在首位。从“社会行为”到“社会整体”，“社会性的”与名

词或其他词的组合方式多达35种以上。类似的有R·威廉斯(R. Williams)的《基本语词》，该书涉及面广，按惯例使用了"参见某条"的形式处理有关词条，但在遇到"社会性的"时，却违背了这种做法。很明显，对著者来说，某种困难使他无法继续沿用惯例。这些例证触发了我的冲动，使我花了一些时间，将所有遇到"社会性的"词条统统摘录下来，从而列出了如下清单，发现凡被形容词"社会性的"修饰的名词多达160多条：

利益	活动	调整	管理
事务	协议	时代	动物
要求	认识	行为	存在
团体	因果关系	特征	集团
野心家	契约	构成	理解
关系	观念	冲突	良心
意识	报酬	建设	合同
控制	声望	缺陷	批评家
改革家	决策	需要	民主
类型	发展	范围	歧视
弊病	倾向	间隔	义务
经济	目标	本质	环境
认识论	道德标准	礼节	事件
灾难	真相	因素	法西斯主义
力量	组织	功能	集会
布局	目的	利益	恩惠

群体	协调	保健	历史
理想	影响	失误	独立
下层	体制	保险	交流
正义	知识	法令	首领
生活	市场经济	医学	移民
愿望	美德	品行	需求
责任	机会	秩序	机体
方向	遗弃者	所有制	伙伴
激情	治安	津贴	人物
哲学	意向	观点	方针
地位	权力	特权	重点
问题	过程	产品	进步
性质	心理	等级	现实主义
领域	承认	改革	交往
补偿	调查	反应	职责
革命	权利	角色	法则
赔偿	科学	安全	服务
原因	意义	方言	团结
精神	结构	稳定	立场
状况	斗争	研究者	研究
观察	制度	才能	人才学
宗旨	压力	理论	思想家
思潮	特性	价值	效用
购买力	期望	效果	必需品
消耗	财富	意志	劳动

工作者　　交际界

这里列出的例证还有许多否定性的形式，如从“社会调整”转化为“社会失调”，类似的有“社会混乱”、“社会不公”、“社会风险”、“社会失衡”等等。

当然，光从这份清单看，我们还很难说，包涵着如此众多意义的“社会性的”一词，如同一种连结手段，一无是处。但是，其现实后果是很明显的，它至少表现在三个方面。第一，它用歪曲的手法假定了一个我们在前面章节中已指出纯属误解的概念，即非人格的、自发的扩展秩序过程所带来的一切都是人的精心创造物。第二，由此出发，它要求人类对他们自身从未设计过的东西再行重新设计。第三，它使受其修饰的名词变成了空空洞洞的抽象物。

就最后一种效果而言，它事实上成了美国人称作“遁辞”中的最有害的一例。据说黄鼠狼可以不露蛛丝蚂迹地将一个蛋吮空，“社会性的”一词也是这样，它可以采取前置的形式，表面上不接触任何一个词，实际上却将其内容破坏殆尽。一个“遁辞”使一个概念变得毫无意义，尽管该概念还在广泛使用，然而它与某种思想前提相连的丰富内涵却彻底丧失了。

关于这一语词在美国的流行用法，可参看已故的M．佩（M．Pei)的《含糊其词：言不达意的艺术》，该书认为T·罗斯福（Theodore Roosevelt）早在1918年就创造了该词，从而断定70年前的美国政治

家就受过良好的教育。但是，读者在该书中却找不到含糊其词的“社会性的”。

尽管“社会性的”一词在世界上广为滥用，但其极端者，恐怕非西德莫属。西德在1949年制定的宪法中，就采用了“社会法令”的措词，从此，“社会市场经济”的概念也就泛滥成灾——从某种意义上说，这是其鼓吹者L·埃哈德始料不及的（他曾经在一次谈话中要我相信，在他看来，市场经济并不一定就是社会性的，它只不过是社会的产物）。虽然“法令”、“市场”最初都是很清晰的概念，定语“社会性的”却使它们变得模糊起来。根据“社会性的”一词的这些用法，德国哲人逐步得出结论，认为他们的政府也不过是社会法令的属民，尽管后者相对束之高阁的法令更加空洞无物。当然，这些德国哲人也明白在“社会性的”与“法令”之间存在矛盾，但在他们的宪法中，还是生拉硬扯，将二者凑到了一起——我也许可以说，这部宪法是由于受19世纪“国家社会主义”的创始者F·瑙曼（F．Naumann）的鼓舞，出自费边式的蠢才之手。

与此类似，“民主”这一术语本来是意义明确的，但“社会民主”却不仅助长了内战时期激进的奥地利马克思主义，而且在目前的英国，它成了诉诸费边式社会主义政党给自己贴金的标签。对于现在所谓的社会状态，它是一种“仁慈的专制”，也就是说，民主地达成这种专制的真正症结所在，是个人自由被“社会民主”这一混合物排除在外。

社会公正与社会权力

"社会性的"几乎损及它所修饰的所有词的涵义，其中最糟糕的莫过于广泛应用的"社会公正"。虽然我在别的地方，特别是在我的《法、法规与自由》的第二卷《社会公正的幻觉》中，已用了一定的篇幅来讨论这个问题，但是在这里，我至少还是有必要简略地叙述此点，因为在与社会主义的大论战中，它起着非同小可的作用。所谓社会公正，正如一个比我更具魄力的卓越人物很久以前就一针见血指出的，"它与人民民主如出一辙，只不过是一场术语骗局而已"。它对年轻一代的思想腐蚀之严重，达到了令人吃惊的地步，关于这些，读者可参看一位牛津博士最近论社会公正的论文，在这篇文章中，当谈到传统的公正概念时，大量材料表明，"似乎存在着某种个人公正"。

"社会公正"中的"社会"，指称着减少乃至消除收入差别的一切活动，但是，为什么要将这类活动称为"社会性的"？或许因为它是一种争取多数，即除那些另有高招的人以外，争取多数选民的方式？初看似乎的确如此，但它同时也意味着，对我们来说，每一个被称为"社会性的"规定，都要求向社会主义的"社会公正"靠拢一步。"社会公正"这一术语最终成了"分散公正"的等价物。但它与竞争的市场秩序、与人口和财富的增长甚至维系，都是势不两立的。因此，透过这些谬误，人们已逐渐认识到，所谓"社会性的"，只不过是"社会"维系的主要障碍，倒不如说是"反社会性的"、

似乎更恰当些。

诚然，如果人们感到其个人的相对地位是公正的，他们就会对自身的经济状况心满意足。但是，隐藏在分散公正——即每一个体应该获得他在道义上应得的一切——背后的这整个思想，对人类合作的扩展秩序来说都是百害而无一利的。因为从一定意义上说，构成有用产品（它的规模大小乃至有无）基础的，是分散于各部分的、道义上无关紧要的手段。根据我们前面已考察过的理由，道义上的赏罚是无法客观裁定的，不管在什么情况下，大部分人看重的是事实，而不是需要，正如我们经常说，“成功与否，标准是结果而不是动机”。一切扩展的合作秩序自身都必须不断适应自然环境（包括人的生活、健康与数量）的变化。那种以为只有结果公正的变化才会发生的想法，如同那种相信反映这类变化的组织机构也是公正的信念一样，是极其幼稚可笑的。不平等既不是由审慎的道德判断决定，也不可能与其保持一致，而没有这种不平等，人类就无法达到、甚至无法维持目前的人口数量。当然，奋发努力也有助于改善个人的机遇，但光凭这一点，是不能保证目标实现的。有些人因公正问题而妒火中烧，这种情况虽说可以理解，但它与人类的共同利益是背道而驰的。因此，如果说人类的共同利益就是我们的利益，那么对这种人类与生俱有的劣根性，我们决不能让步，而只能由市场过程去决定奖惩。除市场外，谁也无法确定个体对整体贡献的大小，从而也无法确定应给予某人多少报酬，使他得以采取有利于增加总产品与总服务项目的行动。如果说这些做法应称之为道义上的善，那么市场产生的就是最高境界的道

德效果。

由于一些并无现实性可言的空头允诺，人类被分裂成为两大敌对集团。妥协是绝不能解决这些冲突的，因为对现实谬误的每一次让步，都只会导致更不切实际的奢望得寸进尺。但是，一种以这类谬误为基础的反资本主义伦理观，仍在潜滋暗长，一些人放肆诅咒目前的财富生产体制，殊不知，他们的生存恰恰依靠的是这种体制。连那些自我标榜追求自由的人，也在捶胸顿足地谩骂专有财产、谩骂契约、竞争、广告、利润、乃至货币本身。假设按他们的观点调节人类劳动成果，以满足他们的本能愿望，那么，他们自身就是现代文明最可怕的威胁力量。

第 八 章

扩展秩序与人口增长

国家繁荣的决定性因素是居民数量的增长

——亚当·斯密

马尔萨斯的恐慌：对过剩人口的担忧

我一直试图解释，人类合作的扩展秩序到底是如何演化的，而不管它与我们的本能如何尖锐对立，不管人们对自发过程固有的不确定性如何惊恐万分，不管经济上的无知如何蔓延泛滥，也不管在一场据说是寻求用理性手段真正达到返祖目的的运动中，反映所有这些现象的各种学说是如何粉墨登场、丑态百出的。我还认为，如果这类运动在取代市场方面能真正获得成功，那么扩展秩序就将崩溃，总人口中的绝大多数就将惨遭不幸，乃至死亡。不管愿意与否，目前的世界人口是一个客观存在。用摧毁其物质基础的办法，进行社会主义者所鼓吹的"人道的"、或本能的革命，则无异于要求亿万人献出生命，而幸存者也难逃穷困潦倒的厄运。

在人口规模与某些逐渐形成的做法和体制之间，以及与人类相互作用的形式之间，存在着密切的联系，这已不是什

么新发现。认为“交换的驱动力引起分工，分工的程度取决于这种驱动力的程度，或者换言之，取决于市场发展的程度”，这是亚当·斯密的远见卓识之一。读者也可参看《法学讲演录》中关于分工的两篇文章。参与市场竞争的人的数量不断增加，并最终取代那些奉行其他做法的人，这已经是很早以前的事了。仿效J·洛克在第二篇论文中的类似观点，美国历史学家J·沙利文（James Sullivan）解释了本土美国人为什么会早在1795年就被欧洲殖民者所取代，以及为什么过去连个别狩猎者也只能苟延残喘的同一块土地上，现在却能繁衍生息着数以百计的智慧人（就是那些从事原始渔猎的本土美国人部落，也发生了方向性的转换，因为他们已学会了耕作）。

尽管一个集团被另一个集团、一种习俗被另一种习俗取代的过程难免伴有腥风血雨，但事实并非总是如此。各种事件的具体过程无疑会因地而异，我们在此勿须赘述，但人们完全可以设想各种截然不同的事态后果。可以说，扩展秩序所到之处，那些仿效新习俗、因而从同一土地上所获越多的人，往往能为别的居住者提供产品，以作为进入其领地的交换条件（假如原来的居住者不做任何事情，“入侵者”也不使用暴力），从而使居住者所获甚至比先前的辛勤劳作更多。另一方面，新拓居地密度的增加，往往使那些先进的人们更能抵制将他们从曾经采用原始方式耕作过的土地上驱逐出去的企图。在当时情况下，许多这样的过程都是以非暴力的方式进行的，尽管商人的军事实力也促进过这一过程。

虽说市场的扩展与人口增长可以完全通过非暴力的方式

取得，但那些知识文人们却至今也不愿承认人口增长与文明兴起之间的联系。恰恰相反，人口密度的现状、特别是过去300年间人口的加速增长，已使他们变得高度紧张，在他们看来，人口增长的前景无异于梦魇般的灾难。即使像A·G·N·佛卢那样聪颖的哲学家，也对J·赫克斯利过去的结论备加赞赏："不管是现在还是过去，有一个事实是人们无法回避的，即人的繁殖力已构成对人类目前与未来幸福的头号威胁"。

我一直认为，只有社会主义才构成对人类当前与未来幸福的威胁，因为不管是社会主义还是市场秩序的其他替代物，都无法承受当今世界的巨大人口压力。但正如所述，一些本身并不赞同社会主义的人们却反其道而行之，认为导致人口膨胀并以膨胀人口为基础的市场秩序也对人类幸福构成严重威胁。显然，这一矛盾现在必须予以澄清。

所谓人口增长必然导致世界性的穷困赤贫，此种现代观点简直荒谬至极。它在很大程度上是将马尔萨斯人口论简单化的结果。T·马尔萨斯（T. Malthus）对这个问题的探讨，在他那个时代，是完全言之成理的。只是现代世界的变革才使之陈旧过时。马尔萨斯曾假定，人类劳动可大致看作是生产中的同质要素（也即是说，雇佣劳动千篇一律地被用于农业，劳动者工具雷同，机会均等），这与当时的经济状况（理论上的两要素经济）并无多大出入。作为报酬递减律的先知者之一，在马尔萨斯看来，这必然意味着，劳动者数量的增加，将导致现在所谓边际生产率的降低，从而导致劳动者收入的减少，特别是在上乘土地已被条块分割后，情况

更是这样。

但是，在我们所讨论的条件变化了的情况下，事情就不再是这样了，因为劳动已不是同质的，而是多样化、专业化的。随着交换的增强，随着通讯与运输技术的改进，劳动人数的增加和就业密度的增大使分工成为必要，从根本上造成了多样化、专业化的局面，因而使发展新的生产要素，提高劳动生产率有了可能（参见上述第二、第三章）。与生俱来或后天获得的不同技能成了难能可贵的因素，并从多方面形成互补关系。对劳动者来说，掌握新的技能，从而获得独此一家的市场价格，乃是很合算的事情。因此，不同的预期报酬引导着不同的自发专业化倾向，劳动不是减少而是增加着报酬。密集人群采用的技术和技能在人口稀少地区恰恰是一钱不值的，如果这类技术已在其他地方得到发展，它们也会被迅速引进和沿用（假定可以获得所需资本）。大量人群和睦相处，频繁接触，即使这样一个简单的事实也会导致资源被更充分地利用。

当然，就此而言，劳动已不再是生产中的同质要素，马尔萨斯理论也不再适用。况且，随着差别的扩大，目前人口的增长有可能导致未来人口的进一步增长，在今后一个相当长的时期内，人口增长不但无法控制，而且将是人类物质文明与精神文明（由于个性化的发展）进步的先决条件。

由此可见，导致生产率增长的并不单纯是因为有了更多的人，而是因为有了更多分门别类的人。人类之所以变得如此强大，是因为彼此之间有了如此巨大的差异。新的专业化的可能性——它依赖的并不是个体知识的增长，而是日益增

长着的个体的多样性——为地球资源的更有效利用提供了基础，它反过来要求间接的互惠网络不断扩展，而市场机制正是这种网络得以扩展的保证。由于市场展示了新的专业化机会，相形之下，两要素模式及其马尔萨斯理论也就逐渐变得暗淡无光了。

因此，以为伴随这一切发生的人口增长将不可避免地导致人类的普遍贫穷与灾难，这种普遍流行的恐惧情绪在很大程度上只不过是误解，一个统计性论断的结果。

我们并不否认，人口的增长也可能导致平均收入的下降。但这种可能性也是被曲解的——曲解的原因就在于：将不同收入阶层的现存人口数的平均收入与未来更多人的平均收入混为一谈。无产阶级只是一个附加的人口数，如果没有新的就业机会，它们就永远不会增长。平均收入之所以下降，就是因为在人口增长中，只考虑了穷人而没有考虑富人的增加。由此得出结论说，每个人都将在这一过程中日渐贫困，显然是大谬不然的。在现存的共同体中，没有哪个单独成员注定会变得更贫穷（尽管在此过程中，一些富人很可能被后来者所取代，从而跌入一个较低的生活水平线上）。确实，现有的富人们完全可能更富有，但要是加上大批穷人的数目，则平均收入也可能是下降的。与其说平均收入的下降是与各种收入阶层在数量上的增长相一致的，倒不如说，是由于高收入人数的增长赶不上低收入人数的增长。也就是说，在收入结构这个巨大的金字塔中，由于底边增长大于高的增长，则人口总数的平均收入仍然是下降的。

然而，更准确地说，从这一增长过程中大获其利的还是

大多数穷人，而不是少数富人。资本主义创造了就业机会，它也创造了某种条件，使那些祖传既无土地又无农具养家糊口的人们得以从别人那里获得装备（为着他们各自的利益）。由于这一过程至少给了人们好死不如赖活的希望，给了他们生儿育女的机会，而没有这种工作机会的话，他们的儿女就无法长大成人，并生息繁衍；它也就创造了生存条件，拯救了亿万人的生命，否则，这些人就将暴尸荒野，即使苟延残喘一段时间，也无法繁衍后代。就此而言，这一过程对穷人似乎更有利。马克思说得好：资本主义创造了无产阶级，它过去和现在都给了他们生存的机会。

所以，认为富人采用暴力手段，从穷人手中剥夺了本该属于后者的一切，这种论调简直是无稽之谈。

人们拥有资本总额的规模，以及长期形成的提取和交换信息的传统和习俗，决定着人口是否能保持一个较大的数目。只有当部分人的投资在眼前的支出与未来的收入之间获得一个至少相当于将资本另作它用所获的收益时，人类才会真正谈得上人尽其才，物尽其用。

因此，要是没有富人，要是没有那些资本的积聚者，穷人即使能生存，也将比今天更显得穷困潦倒。他们在一片可怜的限界土地上勉强度日，哪怕一场小小的旱灾，都会使他们含辛茹苦奋力拉扯的大多数孩子尸横遍野。在改变这一境遇方面，资本的创造性表现得尤其明显。资本家出于自己的目的而雇佣他人，其供养他人的能力也就既拯救了他人，也养肥了自己。特别是当一些个体雇佣别人不仅仅是直接满足自己的需要，而且让他们从事贸易及其他难以数计的服务项

目时，这种能力得到了进一步加强。所以说，财产、合同、贸易与资本的利用，其恩泽之广，受益者绝不止少数。

拥有超过个人正常消费所需的财产，在那些气量狭小而又愚昧无知的人看来，简直是一种十恶不赦的奸邪，而绝不是可歌可泣的美德。但是，以为资本的积聚必定以牺牲别人的利益为代价，这种观点实在是经济思想上的一个大倒退，它尽管在某些人看来似然，其实却毫无任何立足之地，而且使对经济发展的一切精确考察统统无从谈起。

人口问题的地域特征

造成误解的另一个原因是，人们往往倾向于从全球角度思考人口的增长，而实际上，人口问题必须被看成是地区性的，它在不同的地方有不同的表现形式。问题的症结在于，不管原因如何，某个特定地区的居民数量是否存在着超过该地区资源（包括可用于商业的资源）承受力的趋向。

只要造成人口增长的是该地区日渐提高的劳动生产率，或是该地区资源的更有效的利用，而不是来自外部的人为的支持或援助，那么，我们就大可不必为此而忧心忡忡。从道义上讲，我们无权干预世界其他地区的人口增长，正如我们无义务去支撑这种增长一样。另一方面，假如发达国家继续援助甚至扶持某个地区的人口增长（如中非洲的萨赫勒地区，那里在可以预见的将来，单凭其自身的努力，不用说增长，就是目前的人口规模也难以为继），那么倒是真正会出现道义上的矛盾。要是积聚起来的资本未被普遍用于再生产，则

一切旨在保持人口的努力都将付之东流，人口数量将不可避免地日渐减少。如果我们不加以干预，则只有那部分能够自食其力的人口才会继续增长。发达国家在萨赫勒那样的地区扶持人口增长，实际上是在点燃某种欲望、创造某种恩惠条件，从而也就承担着迟早无法履约的重大责任。人绝不是万能的，与其凭仗野性的冲动，试图袪除遥远的不幸（而实际上往往又徒劳无功），不如承认人的能力的有限，使其浪漫理想更能接近无情的现实。

总而言之，在那个我们为之焦虑不已的可预见的未来，并不存在任何世界总人口将超过原材料资源承受力的危险。我们而且有充分的理由相信，即使存在这种危险，自然界固有的力量也将在此之前很久就遏制其发生。

除欧洲以外，许多大陆温带地区都难以承受人口的增长，但那些地区的居民却普遍企求达到西方世界只需增加土地开采密度和提高资源开发强度就能达到的富庶、舒适及文化水准。假如他们真的乐此不疲，那么就只有靠增加人口。当然，增加人口是他们自己的事情，姑且不说强制，即使劝导他们减少人口，也未免显得过份，于道义上根本说不通。虽然我们不加选择地试图拯救生灵于水深火热之中，难免发生这样或那样的严重问题，但从合法性上说，任何人都无权反对能够自食其力的人口的增长。业已丰饶富足的国家居民，去提出“中止增长”的要求（如罗马俱乐部和最近的《全球2000年》所鼓噪的那样），或阻止那些国家的发展，是没有任何道理的，这类政策之引起愤懑与仇恨，实在是罪有应得。

伴随着这类限制人口的劝导性政策而出现的种种主张

——如认为先进地区的人们应将仍未被开化人群居住的某些领地建设成天然公园——确实野蛮透顶。以为不发达地区的人们饱受农村的贫穷和困苦，他们会如痴如迷地醉心于发展，因为发展将给他们带来许多被看作是文明之益处的东西，这种田园诗般的图象实际建立在幻念的基础之上。正如我们已看到的，获得这种益处确实需要付出某种本能的和其他方面的代价。但只有不发达地区的人们自己才能独立地决断，用这种代价换取物质享乐与先进文化是否合算。当然，谁也不会强迫他们去搞现代化，同样，谁也不会通过一项孤立政策去阻挠他们探寻现代化的道路。

穷人人数的增加，导致政府实施对其有利的收入再分配政策，除开这个唯一的例外，在历史上，所谓人口增加会降低已处于各种生活水平线上的人们的生活水准，我们根本就找不到这方面的案例。正如J·L·西蒙(J.L.Simon)曾令人信服地指出："不论是现在还是过去，都没有任何经验材料表明，人口的增长、规模或密度对人类的生活水准产生了负效应"。

多样与差异

理解人口增长的关键是变异，我们有必要在此稍加展开。人类无与伦比的成就，是变异与多样性，并由此产生了其他种种特性。除少数物种由于人类的人工选择而出现了明显的多样性外，人类差异纷呈的局面是举世无双的。这种现象之所以发生，是因为在自然选择的过程中，人类发展了高效能

的学习器官。从而在人类史上的大多数时期，正如在其他案例中一样，不是由于自我限制，而是由于自我刺激，导致了人口数量的扶摇直上。人口增长仿佛是按链式反应方式进行的，土地占有密度越大的地方，越能为专业化提供新的机会，越能造成个人生产率的提高，它反过来又进一步刺激着人口的增长。在如此密集的芸芸众生中，得到发展的不光是各种自然秉赋，而且还有各种文化传统的流变，正是在这种文化传统里，人类绚丽多彩的智力活动给了他们不断选择的能力——特别是在不断延长的青春时期，尤其是这样。目前人类的绝大多数之所以能独立自主，恰恰是因为其成员已具备灵活多变的秉性，是因为出现了如此千差万别的个体，他们的天资各异，使他们在吸收不同传统的丰富养料时得以彼此区分开来。

人口密度的日益增加，不断为多样性提供新的机会，但从本质上说，多样性无非表现为劳作、技能、信息、知识、财产和收入的多样性。这一过程既不是无条件的，也不是按因果关系发展的、可预测的，因为在其中的每一阶段，日益增长的人口密度仅仅只提供了某些潜在的可能性，它有可能很快被发现，并付诸实践，也可能完全是另一种结局。只有在某些早期群体已通过这一阶段，而其示范已引起广泛效尤的地方，这一过程才会疾速展开。学习是通过多渠道进行的，它的前提则是大量个体知识以及群体与个体间广泛联系的存在，唯有如此，才会出现协作。

人们一旦学会利用由人口密度增长而带来的新机会（不光是由于分工、知识与财产造成了专业化，而且由于出现了

新型资本的个人积累），它就构成人口进一步增长的基础。由于繁衍、变异、交往以及超越时空的相互作用与信息传递，人类才变成了一个卓尔不群的统一体，它保持着某种结构性特征，从而为自身的进一步壮大提供了有利条件。

就我们所知，在世界万物中，扩展秩序也许是一种最复杂的结构。在这种结构中，本来就已高度复杂化的生物有机体获得了学习事物、兼收并蓄的本领，超个人传统的某些部分又使他们能随时适应具有更高层次复杂性秩序的结构变迁。于是，人口增长的壁垒被逐步打破了，它为人类自身的进一步繁衍创造了条件，如此往复不已，这是一个循序渐进的过程。在地球的肥土沃壤、丰资富源被极度地悉数侵占之前，这个过程是绝不会停顿间断的。

核心与边缘

到目前为止，我并不认为那种令人毛骨悚然的所谓人口爆炸——从而导致人类无立足之地——就会发生。当然，我也承认，人口增长这幕活剧现在已接近尾声，或至少是接近于一个崭新的水平。最高的人口增长率恰恰不是出现在发达的市场经济中，而是出现在发达经济的边缘地区，出现在穷人中。这些穷人既无肥田沃土，也无精良设备可供他们自我谋生，倒是资本家为他们提供了生存的新机会。

但是，这些边缘地区现在已逐渐消失。况且，现在几乎已不存在任何有待成为中心地区的穷乡僻壤：经过最近这一代左右的繁衍，爆炸性的人口膨胀过程几乎已达及地球的天

涯海角。

这样一来，人们便有充分的理由怀疑，将过去几个世纪人口无限增长的加速度趋势推向一个无限的未来，这种做法是否恰当。我们可以祈求并期待着，一旦目前正步入扩展秩序的人们的剩余积蓄被消耗一空，如此困扰人类的人口增长也许会逐步消退。但是，毕竟没有任何公正的富庶群体可以表明这种趋势。我们很难说这个转折点什么时候出现，然而，我们可以公允地推断，人类离这样一个用人口注定无限增长的幻念编织的恐怖景观，为期尚相当遥远。

我认为这个问题已经不复存在：从目前的情况看，人口增长率正在接近，或者说已经达到了最大限度，将来不但不会有大幅度的增长，而且会逐步下降。当然，谁也没有确切的把握断言，但有迹象表明——尽管还没有发生——在本世纪最后10年的某个时候，人口增长将达到最大限度，此后只要没有人为的干预和刺激，人口发展必将历史地否极泰来。

事实上，在本世纪60年代中期，发展中地区曾一度达到2.4%左右的人口年增长率，已开始下降到目前大约2.1%的水平。与此同时，较发达地区的人口增长率也出现了下降趋势。60年代中期的人口发展看来已达到空前绝后的年增率，尔后才逐渐消退下来。当时的情形正如J·E·科恩（J.E.Cohen）所说："人类已不得不开始制订或采取措施，对自身的繁衍予以管束与限制"。

如果我们进一步考察发展中经济边缘地区的人口状况，兴许会更容易理解这一运转过程。最能说明问题的例证或许是发展中世界那些急剧崛起的城市——墨西哥城、开罗、加

尔各答、圣保罗或雅加达、加拉加斯、拉各斯和孟买——在那些地方，人口在一个短时期内就翻了一番以上，而棚户区大有包围旧城中心之势。

这些城市的人口之所以迅速增长，是根源于这样一个事实，即生活在市场经济边缘的人们虽然通过参与（如接触先进的医疗技术、先进的经济体制及其实践，掌握比较准确的信息），已从中大获其利，但他们自身还并没有完全适应这种经济所带来的传统、道德观念及风俗习惯。例如，他们奉行的还是起源于市场经济之外的生儿育女习惯，穷人对微不足道的财富增长的第一个反应，就是大量养育后代，以便至少为他们的晚年提供足够的生活来源。不过，这些陈规陋习现在已逐渐地（在某些地区甚至迅速地）销声匿迹了。边缘地区的人们，特别是那些最接近中心地区的人们，也正在采取有利于他们更好地控制自身繁衍的措施。总而言之，日益成长壮大的商业中心之所以充满迷人的魅力，恰恰是因为它提供了某种模式，告诉人们怎样通过摹袭这种模式，才能达到他们羡慕已久的目标。

这些本身就耐人寻味的棚户区也能说明我们早先展开的几个论题。例如，城市周围的人口并没有以损害棚户区为代价而人走楼空，但随着城市的发展，他们通常也捞到不少好处。城市为亿万人提供了生计，而这些人（或他们的父母）要是不迁往城市的话，恐怕早就命归黄泉甚至根本就不会问世人间。这些人之所以迁徙城市（或城市周围），起诱导作用的既不是城里人能提供工作和装备的善行，也不是富足的乡间邻里的好心劝告，而是某些关于其他穷人（也许栖息在

遥远山庄）已蜂涌进城获得工作报酬从而挣脱苦海的谣传。拯救这些生灵的是过上好生活的抱负甚至是贪心，而不是善行，但它确实比善行更卓有成效。乡下人终于发现了市场信息，尽管对这些信息的抽象关系他们还不甚了了，但这些信息已经告诉他们，城市富豪们花天酒地的残羹剩汤，正以工作报酬的形式为他们提供用具和生计，使那些即使没有祖传耕地和农具的人们也得以苟且偷生。

当然，对某些人来说，似乎很难接受这样一个事实，即居住在棚户区的人们精心选作栖息之地的，竟然是棚户区，而不是农村（关于农村，人们曾有过何等罗曼蒂克式的情感）！但是，正如恩格斯在他那个时代的曼彻斯特贫民窟看到了大批爱尔兰和英吉利农民一样，事情就是这样。

边缘地区的贫穷落后，首要原因在于对该地而不是广大农村起支配作用的边际经济效应。当然也不能忽视第三世界政府在管理经济的过程中所出现的循环逆效应，不能忽视这些政府为了向既定的劳动行业或误入歧途的社会改革家们让步，从而剥夺了边缘地区人们的就业机会，所引起的种种不良后果。

最后——人们从这里也可直接目睹以最坦露无遗的形式展开的选择过程——商业化道德规范之最尖锐而醒目的影响，不是作用于那些已经学会以比较进步的方式遵循这些道德的人们，而是那些尚未适应这些道德的后来人。生活在边缘地区的人们还并没有完全奉行新习俗（这些习俗因而被视为不理想的，甚至是接近罪恶的）。他们正在亲身经受的影响，也是由比较先进的文化所产生的习俗对那些仍旧按部落

和乡村道德行事的人们所产生的影响。但是，对他们来说，这个过程不管如何痛苦，他们毕竟或者说尤其从商人阶级的习俗而形成的分工中获得了好处。于是，许多人逐步改变了自己的生活道路，从而提高了生活质量。因为他们要想跻身更大的既定群体，并从总产品中获得一个日益增加的份额，先决条件就是，他们必须对自身的行为方式有一个最起码的改弦更张。

按照不同规范体系生活的人的数量决定着哪一类规范将起主导作用。但是，这类规范并不一定就是广大群众已完全适应的规范（其中贫民区的栖息者不过是一个富于戏剧性的例证），而很可能是由一个核心阶层所遵循的规范，在这个核心阶层周围，正日渐增多地聚集着一些试图从增加的总产品中获得一个份额的人们。那些至少已部分适应并从扩展秩序的实践中获益的人们，在如此这般潜移默化的过程中，并没有意识到他们的返真归朴实际上也牺牲了某些东西。被迫接受这一严重教训的不光是来自纯朴乡村的人们，曾几何时，那些不可一世、摧枯拉朽的军事征服者，事后也只得不无遗憾地面对一个无情的现实：入乡随俗方能鱼肉新的属臣。

无产阶级的生存需要资本主义

在所剩不多的篇幅里，我们也许应该将我们的主要观点归纳起来，并对其内涵稍事铺陈。

假如有人询问，大多数人从所谓资产阶级的道德风尚中获得了什么，那么答案只有一个：他们的生活本身。社会主

义者将无产阶级的现状归因于资产阶级唯利是图的群体剥削，这完全是天方夜谭。如果没有别人为其提供生存手段，构成为无产阶级的大多数散兵游勇也许根本就无法安身立命。尽管这些人也可能感到受了剥削，而政治家们为了争权夺利的需要，则不断激发和玩弄这种感情，但西方世界的大多数无产阶级和发展中国家成千上万的人们，仍把他们的生存归功于发达国家为他们提供的机会。这一切并不仅仅限于西方世界和发展中国家。即使像苏联这样的共产党国家，如果没有西方世界的支撑，它们的人民也恐怕早就在啼饥号寒了——尽管这些国家的领导人羞于公开承认这一事实，即只要我们能成功地坚持并不断改进为扩展秩序提供保障的私有财产的基础，我们就完全能养活目前世界的人口，包括那些共产党国家的人口。

资本主义在生产中采用了一种新的收入获得方式，使工人及其后代得以从血亲集团或宗族集团中解放出来。虽然资本主义有时也受到妨碍，一些人企图垄断工人的群众组织，即工会，阻挠工人从事低工资工作，从而人为地制造某类工作的人手不足，但事情仍然是这样。

用抽象的规范取代具体的目的，其总的有利方面在诸如此类案例中已昭然若揭。谁也无法阻止即将发生的一切。不管是祈求人类尽可能迅速成长的愿望，还是对个别已知生计的担忧，都不能达成这种结果。使自己的后代获得更好的生存条件的，并不一定就是那些首倡新习俗（如储蓄、私有财产）的人。因为这些习俗并不保障特定的生计，而是增加了整个群体迅速繁衍的机遇（或前景、或可能性）。此种后果

与其说是事遂人愿，不如说是不出所料。当然，其中某些习俗也难免造成一些个人预期生活的下降，甚至要做好杀婴、抛弃老弱病残、处决危险分子的准备，但这都是为了改善幸存者继续生存与养育的前景。

我们不能说，增加人口就绝对是一件好事。我们只是认为，遵循特定规范的特定人口的增加，此种效应导致了某些习俗的盛行不衰，因为正是这些习俗的影响，成了人口进一步繁衍的个中原委（当然，正如我们在第一章中就指出过的，业已发展的道德观念尽管限制和压抑了人类的某些本能情感，但并不是说就应该整个地取代这些情感。无论是在我们与远亲近邻相处的关系中，还是在某些其他场合，人类与生俱来的天性都仍然具有不可替代的作用）。

但是，假如说市场经济确实比其他类型的秩序棋高一着，因为它使遵循其基本规范的那些人类群体能更好地生息繁衍，那么，市场价格计算就成了一种生存关系计算：个体根据这种计算所干的一切，都最有助于增加其成员数量，尽管这完全可能不是出自他们的初衷。

成本计算即生存计算

“生存计算”的概念似乎不具有美文学上的魅力，但它却远胜过一个比喻。通过经济活动保障人类生存，其中起支配作用的也许不是简单的定性关系，但对市场行为最终后果的重要性的赞美，是无论如何也不会言过其实的。当然，我们还得附加几个限制性条件。从很大程度上来说，只有当未知

生命被分作如此众多的计算单元时，才会出现牺牲少数人的生命以服从大多数人的需要的问题。

即使我们不愿面对这一事实，我们也得做出如此这般的决策。在公开的或私下的决策中，未知个体的生命是不具有绝对价值的。公路、医院和电气设施的建设者们从来不会最大限度地采取预防流血事件的措施，因为在此时此地降低了成本，也就在彼时彼地减少了整个人类生存的风险。一场战争之后，军医在从事"舍一保三"的活动时——也就是说，他宁可让一个本来可以得救的人死去，因为在他全力以赴抢救这个人的时间里，他可以挽救另外三个人的生命（G·J·哈丁把这种"舍一保三"的活动称作挽救多数生命程序）——他进行的就是生存计算。这是另一个例证，它说明在多数与少数之间的取舍如何形成为我们的态度，尽管在实际应该怎样去做时，我们还只有一些朦朦胧胧的意识。但是，保障多数人的生命并不是说，所有个体的生命都可看作是等价的。在上述例证中，假如军医也负了伤，那么，抢救军医的生命就比抢救任何其他人的生命都更重要，因为否则的话，谁也无法幸存。能够创造或保障他人生命者，其自身的生命显然更重要。在早期人类共同体中，优秀猎手、卫兵、育龄妇女和智慧老人往往比大多数婴儿和老者更具重要性。贤明首领的生命有了保障，其他人的生命也就有了依靠。对共同体来说，具有高生育力者也许比任何其他成年个体都更有价值。进化之所向，不是最大限度地增加现有生命的数量，而是未来生命的预期趋势。在一个群体中，假如存在所有处于育龄段的男女及守护与供养他们的人们，则未来人口的增长就不

会受到什么影响，反之，要是所有45岁以下的女人无一幸存，则传宗接代的血缘之链必断无疑。

如果根据这一理由，在扩展秩序中，所有未知生命都应是等量齐观的——我们自己在从事行政管理活动时，已非常靠近这一目标——但在小的群体或我们本能的反应中，这一目标却从未产生决定性的影响。因此，人们很自然地会提出这一原则的道德或善恶问题。

与其他生命有机体一样，人类物质创造及其传统所服从的主要目标，就是生产更多的同类。在这方面，人获得了奇迹般的成功，不管是否有清醒的认识，单就达成的这一结果而言，人的有意识的努力将产生最持之以恒的影响。在这一点上，没有任何理由怀疑人类此种行为是否是真正的善，更没有任何理由反诘我们自己是否喜欢这一结果。诚如所知，我们从来就不可能在各种道德观念中挑三拣四。尽管也有一种倾向，从功利的角度解释善恶，认为善就是能达成愿望的东西，但这种论断既脱离实际，又一钱不值。即使我们将自身限制在共同的风俗习惯中，我们也会看到，“善”这个词通常指的是传统要求我们所为的东西，而不问为什么——这并不否认，特定的传统也总是在不断为自身辩护的。然而，我们仍旧可以尽可能周详地考察，在传统一律看作善的众多道德规范甚至是冲突着的道德规范中，人类群体在特定条件下，到底应该遵循哪些规范，才能有利于自身的生存与繁衍。

生命无目的

生命的存在就在于它自身的延续。不论人类的生存基础是什么，今天，绝大多数人赖以为生的，还是市场秩序。我们伴随着人口的增长而日趋文明，但文明也增加了这样的可能：我们也许离群索居、放荡不羁，也许广泛交际，文质彬彬。如果将人口数字减少到一万年前的规模，则人类文明必定难以为继。确实，即便已获得的知识可以通过图书馆保存下来，但由于缺乏足够的人员去担当专业化分工所要求的角色，人类要利用这些知识，也是勉为其难的。一场原子劫难之后，寥若晨星的幸存者光靠书本知识是无法将自身从回归狩猎与采集生涯的悲惨境遇中拯救出来的，尽管书本知识也许有助于缩短人类停留在这一状态的时间跨度。

一旦人类开始着手建构一种比他们已知的更好的东西，由于他们使具体的共同目标服从于有助于他们参与一个有序的协作过程的抽象规则，而对这一过程，谁也无法测度或安排，事实上谁也没有预见过，他们也就造成了一种始料不及的局面。我们的道德规范主要是为适应人口增长的需要而形成的，尽管我们可能不愿面对这一事实，但我们目前在这个问题上却他无选择（如果说我们以往曾有过选择的话），因为我们必须应付的，是已经成为现实的局面。如此众多的人口栖息世上，只有市场经济才是大多数人的生存之道。由于信息的快速传递，现在世界各地的人们都知道可能的高水准生活是什么。至于在人烟稀少地区，大多数人则只有靠增加

人口密度以期达到这一生活水准——从而只有靠市场经济为人口的进一步增加提供生活保障。

既然只有通过坚持这一共同的普遍原则，我们才能保障现存人类的生活，那么，除非我们真的忍心让千百万人啼饥号寒，否则的话，阻止摧毁诸如专有财产体制等伦理道德的基本信条，就是我们义不容辞的责任。

总而言之，我们的愿望与期待在很大程度上并不是并行不悖的。不管我们是否愿意生产和人口的进一步增长，哪怕仅仅为了保障现有人口和财富，使他们免遭天灾人祸的需要，我们也必须在有利条件下，至少在许多地区的一个时期内，为某种可望进一步导致增长的东西奋斗不止。

尽管我不准备评价这样一个问题，即如果我们有权选择的话，我们是否愿意选择文明世界，但通过对人口问题的考察，却可以得出两个相关的结论。第一，正如我们已看到的，所谓人口爆炸，从而将使大多数人生活在水深火热之中的谶言呓语，纯属无稽之谈。一旦排除了这种危险性，只要考虑到资产阶级生活的现实，而不是乌托邦式地要求一种没有矛盾、没有痛苦、万事大吉而道德完美的生活，那么，人们就会承认，享乐与文明世界的刺激对那些从未接触过此类东西的人来说，决不是一件坏事。至于我们是否已经过上了一种比较优裕的文明生活，仅仅通过这类推测，是难以做出最终回答的。第二，对这个问题唯一接近客观评价的办法是，如果人们有了选择的机会，他们到底会干些什么。与受西式教育的知识分子恰成鲜明对照的第三世界普通群众，似乎随时准备

捕获扩展秩序为他们提供的各种机遇——哪怕这种机遇意味着会有一个时期居住在边缘地区的棚户区——从而补充了与欧洲农民对引进城市资本主义制度的反应相关的生动例证，表明人们一旦获得选择的机会，他们往往选择的是文明世界。

第 九 章

宗教与传统的卫道士

早在人类理性与哲学时代降临之前，哪怕是最粗陋的宗教，都是对道德规范的支持。

——亚当·斯密

缺乏理性的人总是抱怨他们曾经钟爱过的一切。

——伯纳德·曼德维尔

传统的卫道士的自然选择

在本书临近结束时，我想作几点非正式的说明。这些说明仅仅限于本书的论点与宗教信仰的作用之间的关系。对某些知识分子来说，由于他们认为，在与宗教长期针锋相对的冲突中，他们部分地受到了误解，因此，本书的说明也许会使他们感到老大不快。

本书认为，人类已被撕裂为两种存在状态。一方面是与小群体行为相适应的那些处世态度与情感，人类以这种小群体形式生活了十万年之久，其中相互熟知的个体学会了彼此

照应，并追求着共同的目标。令人吃惊的是，这些远古的、相当原始的处世态度与情感，现在却获得了理性主义、经验主义、享乐主义以及与之相联系的社会主义的支持。另一方面则是随着文化演进的最近发展，我们不再彼此照应熟人同行，也不追求共同的目标，但体制、道德规范与传统已演进到这样的程度，它不但造成，而且养活了比文明初露时多得多的人类，这些人大多竞争激烈而又相安无事，追求着各自选定的不同目标，而又与他们从不熟悉的人配合默契。

这种事态到底是如何发生的？既然人们并不欣赏或并不理解某种传统，既然人们往往难以正确评价、难以把握或预见这种传统的影响，既然人们至今还对这种传统大加鞭笞，那么，这种传统又是如何在一代又一代人中经久不衰的？

当然，部分答案是我们一开始就谈到的：道德命令的演化在群体选择中进行，即在只有以这些方式行事才能生存与发展的群体中进行。但仅此还不够。如果在缔造一个迄今仍难以想象的合作的扩展秩序的过程中，人们不是出于对某种有益影响的理解，这类行为规范又从何谈起？更重要的是，在人类本能的强烈抵制和理性新近发起的猖狂进攻中，这类行为规范到底是如何免遭灭顶之灾的？这里，我们得谈谈宗教。

习俗与传统都是对环境的非理性适应的结果，它一旦受到图腾、禁忌、巫术与宗教信仰的支持，便愈具有引导群体选择的力量——信仰本身就根源于某种倾向，即用泛灵论的观点解释人类看到的一切秩序。最初对个体行为的约束，其主要功用也许就在有利于群体内部成员的辨识。后来，认为

神灵将严惩行为不端者，这种信仰导致约束规则流传下来。"神灵被普遍看作是传统的卫道士……我们的先祖作为神灵生活在另外一个世界……如果我们不遵从习俗，他们就会大发雷霆，使我们难逃不测"。

但这尚不足以说明选择到底是怎样发生的，因为信仰、习俗以及与之相联系的仪典还必须在另一个层次上起作用。在进化中的选择能够发生效力之前，共同的习惯就必须有机会对群体的进步产生有益的影响。但与此同时，它们又是怎样通过一代又一代人流传下来的呢？与遗传特性不同，文化特性是不会自然流传的。它在代与代之间流传与否，也就是它对传统积累是正的还是负的贡献，这与个体的贡献别无二致。为了确保某种特定传统得以延续，并最终扩散开来，将需要经过数代人的努力。在这一点上，特别是当行为规范与人类本能相冲突时，确实需要某种神话式的信仰。光从功利或功能的角度解释各种习俗或仪典是很不充分的，甚至也是令人难以置信的。

对人类有益的传统流传的时间之长，至少要足以使因袭这些传统的群体得到发展，并通过自然选择或文化选择获得扩散的机会，我们可以将这一点部分地归功于神秘的和宗教式的信仰，而且我认为，尤其应归功于一神教的信仰。也就是说，不管愿意与否，我们应该将某种习惯的持之以恒，将由此产生的文明，部分地归功于信仰的支撑。用科学的陈述来说，这种信仰是不真实的、不可证明的或不可检验的，因此，它绝不是理性思辨的结果。我曾说过，作为一种恰如其份的评价，至少部分信仰应该被称之为"象征性真理"，因

为它们确实有助于自身的追随者们养儿育女、生生不息，开发并征服自然。即使在我们当中，像我这样的一些人并不打算接受某种人格神的概念，但也不能不承认，由于被我们看作是不实在的信仰的过早沦丧，使我们在扩展秩序的长期发展中失去了人类强有力的支持物。及至今日，这些信仰（不管真伪如何）的衰亡仍旧给我们造成了无法估量的困难。

无论如何，认为道德的决定性力量是我们无法理解的过程，这种宗教观念至少比理性主义的欺蒙诓骗更接近真理（尽管不一定非以宗教的方式）。因为在理性主义看来，人只有通过从实践中增长才智，才能创建道德观念，从而使他能取得比预期更大的成就。如果我们在思想上对宗教观念与理性欺骗的关系有一个清醒的认识，我们就能更好地理解和正确评价那些教士，他们在教义的合法性受到猛烈质疑的情况下，仍然坚持宣教，因为他们担心信仰的沦丧会导致道德的堕落。他们无疑是正确的，就连不可知论者也不能不承认，我们的道德以及不但为我们提供文明而且为我们提供生计的传统，应该归功于对科学上无法接受的事实要求的认可。

在宗教与形成并推进文明世界（如家庭和专有财产）发展的价值观念之间，存在着确凿无疑的历史联系，但这并不意味着，宗教本身与价值观念有什么内在的联系。在人类过去二千年间，许多宗教的奠基人都曾激烈抨击过财产与家庭，但只有那些支持财产和家庭制度的宗教才得以幸存下来。因此，既反对财产，又反对家庭（也反对宗教）的共产主义学说，是绝无生存出路的。我认为，它本身作为一种宗教，尽管过去曾活跃了一阵子，但现在已急剧衰落了。在共产党国

家与社会主义国家，我们正目睹着宗教信仰的自然选择如何摧枯拉朽，为自己鸣锣开道。

我在这里所说的共产主义的衰落，当然主要是发生在那些已经实践这一学说的地方——从而是乌托邦希望已经幻灭的地方。但是，在西方知识分子中，在扩展秩序的边缘地区即第三世界的穷人中、在这些尚未体验过其真实后果的人们的心目中，共产主义仍有一定的市场。对西方知识分子而言，似乎已逐渐认识到我们抨击过的那类理性主义只不过是一个虚假的上帝，但他们仍然需要某个上帝，并且用回归黑格尔辩证法的晦涩教义的办法来部分得到满足。这种辩证法通过对人道主义总体（实际上，在我已批评过的构成主义意义上，它本身就是最高的理性）的一致信奉，使理性的虚幻与拒绝任何批评的封闭的信仰系统得以和平共处。正如H·马尔库塞（Herbert Marcuse）所说："就个体的存在状态来看，只有在特定结构的城邦中，即只有在理性地组织起来的社会中，才能谈得上有真正的自由"。对第三世界的穷人而言，"解放之神学"与民族主义溶合生长，产生了一种强有力的新宗教，从而也为已经处在经济拮据状态的人民带来了无穷无尽的灾难性后果。

宗教是如何支持有利的习俗的？习俗的有利影响是那些

遵从这类习俗的人们看不见、摸不着的，只有当它获得其他强有力的信仰的支持时，才可能有足够的时间增强自身的选择优势。一些超自然的、不可思议的信念倒很适合担当这一角色。随着人类相互作用的秩序日益扩展，进而对人类的本能要求构成威胁，在某一段时期里，它可能特别依赖宗教信仰的持续影响——在这种虚假理性的影响下，人们的所作所为，不得不保持某种结构，以便他们能供养日渐增多的人口。

然而，正如扩展秩序的建立从来就不是事先策划的结果一样，我们也没有任何理由假定，来自宗教的支持是经过长期精心培育的，或者说，存在着某种同谋共图的勾当。特别是按照我们的论点，人类不可能观察到道德规范的直接后果，因此，设想一些睿智贤哲在对各种道德观念的影响进行冷静算计之后，从中精心挑选，并用柏拉图式的"高尚谎言"诱导群众吞食"人民的鸦片"，从而维护统治者的既得利益，这都是幼稚可笑的无稽之谈。毫无疑问，对基本的宗教信仰的特定学说的选择，往往取决于世俗统治者的自私决策，而且，宗教支持有时也确实是世俗统治者经过深思熟虑之后才谋取的。但是，在长期的进化过程中，这些都只不过是短暂的一瞬，是无足轻重的——在进化过程中，道德规范是否有助于共同体的繁荣兴旺，较之特定统治集团在特定时期是否经过老谋深算，更具决定意义。

在描述和评价这方面的发展时，也产生了某些语言上的问题。特别是在谈到知识概念时，日常语言很不适合作出恰如其份的区分。例如，一个人养成了按照他并未意识到的方式行事的习惯，这种方式不但有助于他和他的家庭，而且有

助于许多他并不认识的其他人的生存——特别是当他出于完全不同的、甚至是错误的考虑而保持这一习惯时，这其中包含有知识吗？很明显，引导他获得成功的，并不是理性认识通常所蕴含的东西，也不能将这类获得性习惯描述为带感情色彩的，因为它们通常并不受可称之为感情的东西的支配，尽管也有某些因素，如对非难或惩罚（人的或神的）的恐惧，往往支持或维护着特定的习惯。许多（如果不是大多数的话）案例表明，那些大获成功的人恰恰是那些坚持“盲目习惯”的人，或是那些坚信诸如“诚实为上”之类宗教教义的人，他们结果击败了那些按照理性倒行逆施的聪明的同类。作为一种生存之策，刻板与灵活的相互补充，曾在生物的进化过程中起过重大作用，然而，较之那种更灵活的道德规范——其信奉者企图按照特定的事实和可预见的后果，从而用某种可称之为知识的东西，来驾驭他们的习惯，修正他们的生活航程——以刻板的规范形式出现的道德，往往更富有成效。

就我个人而言，我想声明，我既无权坚持，也无权否认别人称之为上帝的存在。因为我必须承认，我实在不知上帝一词所指为何物。别人对这一概念所作的拟人化或泛灵论的解释，并通过这样的解释随心所欲地指定某种意义，我是一概嗤之以鼻的。在我看来，假定为真实存在的类人的或类精神的概念，只不过是对某种类人的精神的力量过份夸张的产物。在我本人的学说中，在我对这个世界的看法中，我是绝不牵强附会地将子虚乌有的意义附加到一个概念之上的。反之，如果我为了表达我所坚持的信仰，而指鹿为马地使用这些概念，则是对我自己人格的玷污。

我曾长期犹豫不决，要不要插入这段个人说明，但最终还是决定这样做了，因为一位公开承认的不可知论者的支持，也许会有助于宗教人士更理直气壮地坚持那些也含有我们贡献的结论。许多人所谈到的上帝，可能只是保障其共同体生存的道德传统或价值观念的拟人化。至于秩序，宗教将它说成是引导人们怎样在其中成功谋生的类人的神谕，今天我们已知道，秩序之源不在物理世界之外，而是物理世界本身的特征之一。它的任何一个部分都奥妙无穷，以致人们对它难以形成“图象”或“画卷”。因此，宗教反对偶像崇拜，反对如此这般地描述世界，这都是很可取的。然而，仍有许多人将错综复杂的传统仅仅看作是某种个人意志的体现，如果这样，他们在露骨的超自然主义已被当作迷信革出教门的时代，在“社会”中就不会找到这种意志了吗？

对这个问题的回答，是我们文明世界赖以延续的希望之所在。

